

1781 II

FILOZOFIA

*Philosophia 1781.*

*Maimon*

1781

1781

1781

1781



Ueber die

# Progressen der Philosophie

---

veranlaßt

durch die Preisfrage

der

königl. Akademie zu Berlin

für das Jahr 1792:

Was hat die Metaphysik seit Leibniz und  
Wolf für Progressen gemacht?

von

Salomon Maimon.

---

Berlin 1793.

bei Wilhelm Dieweg dem jüngern.

39. III. 29.



## An die Metaphysik:

*O* navis, referent in mare te novi  
Fluctus. *O* quid agis? fortiter occupa  
Portum. Nonne vides ut  
Nudum remigio laetus?  
*Et* malus celeri saucius Africo  
*Antennaeque* gemant? ac sine funibus  
Vix durare carinae  
Possint imperiosus  
*Aequor?* non tibi sunt integra lineae,  
Non dii, quos iterum pressa voces malo.  
Quamvis Pontica pinus,  
Silvae filia nobilis,  
Factes et genus et nomen inutile.  
Nil pictis timidus navita puppibus  
Fidit. Tu, nisi ventis  
Debes ludibrium, cave.  
Nuper sollicitum quae mihi taedium;  
Nunc desiderium; curaque non levis,  
Interfusa nitentes  
Vites aequora Cycladas.

Horatiûs.



Die Königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin hat für das Jahr 1792 folgende Preisfrage aufgegeben: Was hat die Metaphysik seit Leibnizen für Progressen gemacht?

Da ich nun kein fleißiger Zeitungsleser bin, so war es natürlich daß ich von dieser Aufgabe keine Notiz genommen, und folglich das ganze Jahr daran nicht gedacht hatte. Ohn-gefähr acht Tage vor dem von der Akademie festgesetzten Termin, machte mich ein Freund aufmerksam darauf und redete mir zu als Konkurrent dieses Preises eine Beantwortung der Akademie zu übersenden. Ich erwiderte ihm hierauf: Freund! Ich muß auf diesen Preis Verzicht thun. Nicht bloß deswegen weil die Auflösung dieser Preisfrage, wie sie von der Königl. Akademie abgefaßt worden ist, von mir, der ich von der rechtmäßigen Forderung der kritischen Philosophie überzeugt bin, nicht nach Wunsch der Akademie ausfallen kann, sondern auch, weil sie bei dem jetzigen Zustande der Philosophie in Deutschland, überhaupt nicht beantwortet werden kann. Ein Kantianer wird diese Frage ganz kurz damit beantworten, daß indem Metaphysik überhaupt der kritischen Philosophie zufolge (Wissenschaft der Dinge an sich) unmöglich sey, sie gewiß keine Progressen machen könne. „Progressen der Metaphysik!“ würde er mit Bewunderung ausrufen. „Die Metaphysik“ geht den Krebsgang, ihre Progressen können mit einem Ges-derstrich — (in algebräischer Bedeutung) ausgedrückt werden.“ Ein Antikantianer würde zwar an die Auflösung dieser Frage nicht verzweifeln, er dürfte aber, wenn er nicht



eine gänzliche Unwissenheit mit dem jetzigen Zustande der Philosophie verrathen wollte, diese Auflösung nicht eher vornehmen, ehe die, natürlicher Weise vorhergehenden Frage: Ist Metaphysik überhaupt möglich oder nicht? worauf meiner Ueberzeugung nach, Leibniz selbst, wenn er jetzt lebte, Rücksicht nehmen müßte, entschieden worden ist. Ich will daher diese Frage in eine allgemeinere: was hat die Philosophie seit Leibnizen für Progressen gemacht? verwandeln, und darüber meine Untersuchungen anstellen, nicht eben des Preises halber, weil die Akademie absolut Metaphysik fordert, die ihr meiner Ueberzeugung nach, die Allmacht selbst nicht geben kann. (Kann Gott einen Tisch in der Wüste zubereiten?) \*) sondern bloß der Wichtigkeit dieser Untersuchung wegen an sich.

Diese Aufgabe, wie ich sie abgefaßt haben würde, ist von großer Wichtigkeit, und müßte einer Akademie, deren Stifter ein Leibniz war, Ehre machen, und ihre Bemühungen zur Beförderung der Wissenschaften auf eine sehr vorthelhafte Art zeigen. Diese Frage betrifft nicht irgend einen Theil oder das Ganze einer besondern Wissenschaft. Nein! sie betrifft den Fortschritt der Philosophie, einer Wissenschaft, deren Gegenstand die Form aller Wissenschaften ist, wodurch allein sie feste Prinzipien, sichere Methoden, und die ihnen als Wissenschaften erforderliche absolute Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit erhalten.

\*) Um dem Erstaunen des unparteiischen Denkers hierüber einigermaßen zuvorzukommen, und die Ehre der deutschen Philosophie zu retten, muß ich hiemit melden, daß ein Franzose diese Frage aufgeworfen habe.

Es kann also für die Wissenschaften überhaupt nichts wichtiger seyn, als den Gang der Philosophie während einer gewissen Epoche zu beobachten, die Ursachen ihres Progressus oder Regressus während dieser Epoche zu untersuchen, und dadurch die Mittel zu ihrer Beförderung sowohl, als zur Hebung der ihr im Wege stehenden Hindernisse zu bestimmen.

Auch war gewiß nicht die Absicht dieser erleuchteten Akademie bei der Wahl dieser Epoche seit Leibniz, bloß hiermit diesem ihrem großen Stifter eine Ehre zu erzielen, so daß sie im Grunde eben so gut hätte die Frage aufwerfen können: Was hat die Philosophie seit Karl dem Zwölften (oder irgend einem andern Zeitpunkt) gewonnen? Nein! nicht die Erwähnung des Namens, sondern der gute Erfolg der Einrichtung dieses großen Mannes macht ihm Ehre. Diese Epoche ist mit der größten Weisheit gewählt worden.

Wem ist nicht die große Reformation bekannt (oder sollte dieses noch unentschieden bleiben, Revolution) die Kant mit der Wolfisch-Leibnizischen Philosophie vorgenommen hat?

Die Königl. Akademie steht mit Bedauern, daß die philosophische Welt in zwei Partheyen getheilt ist, und die Streitigkeiten kein Ende nehmen, wodurch nicht nur der Fortschritt der Philosophie, sondern auch anderer Wissenschaften, die ihre Prinzipien aus der Philosophie nehmen, nothwendig aufgehalten werden muß.

Um diesem Uebel ein Ende zu machen, fordert die Akademie: man solle bestimmt angeben, was die Philosophie seit Leibniz (und sowohl durch ihn als durch andere, die auf ihn gefolgt sind) gewonnen hat, damit man aus dem guten



Fortgange der Philosophie, auf die Güte ihrer ersten Grundlage mit Sicherheit schließen könne.

Auch kann die Meinung der Akademie nicht seyn, daß man eine bloß historische Auflösung dieser Aufgabe liefern, die Schriften die zur fernern Bearbeitung und mannigfaltigen Anwendung dieser Philosophie beigetragen haben, nach der Reihe anführen, und daraus ihren guten Fortgang bestimmen soll; damit ist zur Auflösung dieser wichtigen Aufgabe, aus dem Gesichtspunkt wie ich sie betrachte, wenig gethan. Eine pragmatische Geschichte der Philosophie, wovon diese Auflösung ein Theil soll, muß a priori geschrieben werden. Der menschliche Geist bleibt sich selbst gleich, Die Arten seines Fortschritts zur Vollkommenheit sowohl, als seiner Verirrungen sind (etwige zufällige Modifikationen abgerechnet) zu allen Zeiten und in allen Welttheilen eben dieselben. Sie können und müssen also a priori aus seiner ursprünglichen Einrichtung bestimmt, und unter Klassen gebracht werden. Eine pragmatische Geschichte der Philosophie, muß nicht Meinungen der Philosophen, sondern Denkungsarten, nicht Schriften, sondern Methoden, nicht unzusammenhängende Einfälle, sondern Systeme darstellen, worüber ich mich bei einer andern Gelegenheit umständlicher erklären will.

Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, schreite ich nun zur Auflösung dieser Aufgabe.

Ich theile diese Hauptfrage in fünf besondere Fragen ein.

- 1) Was kann eine Wissenschaft überhaupt gewinnen? und wodurch?
- 2) Was ist Philosophie überhaupt?
- 3) Was ist die Leibnizische Philosophie?

- 4) Was kann die Philosophie gewinnen? und wodurch?
- 5) Was hat die Philosophie seit Leibnizen, und sowohl durch ihn als durch andere die auf ihn gefolgt sind, gewonnen?

## I. A b s c h n i t t.

Eine Wissenschaft kann gewinnen. A) in Ansehung ihrer Extension. B) in Ansehung ihrer Intension. In Ansehung ihrer Extension kann sie gewinnen:

- a) Durch rechtmäßige Anwendung ihrer Prinzipien. Dieses ist nicht so leicht, wie man sich gemeinlich vorstellt. Die Geschichte der Erfindungen zeigt uns auffallende Beispiele davon. Die Chineser kannten die Eigenschaft des Magnets (daß er sich nach den Polen richtet) vor der Ankunft der Europäer in ihrem Lande, wir erhlitten diese Entdeckung von ihnen mit Hülfe des Marcus Paulus oder der Venezianischen Kaufleute, welche um diese Zeit über das rothe Meer nach Ostindien handelten. Was scheint leichter, als diese wichtige Entdeckung zum Vortheil der Schifffahrt anzuwenden? aber es dauerte doch noch ein halbes Jahrhundert bis der Europäische Witz die Magnetnadel formirte. Die reine Mathematik hatte bei den Alten erstaunliche Progreßten gemacht; mit der angewendeten Mathematik gieng es bei ihnen sehr langsam zu. Stiefel gerieth auf die Verbindung einer arithmetischen mit einer geometrischen Reihe (die Grundlage der Logarithmen) und doch mußte erst Neper eine geraume Zeit nachher die Logarithmen erfinden. Barrow kannte schon die Methode der Fluxionen, er bediente



sich derselben, als eines besondern wissenschaftlichen Kunstgriffs zur Bestimmung der Tangenten der Krümmen Linien. Aber Newton (wie auch Leibniz) sahen erst die allgemeine Anwendbarkeit dieser Methode ein; wodurch sie nachher sowohl in England durch Colson, Maclaurin etc. als in Deutschland (durch die Brüder Bernoulli) die Form einer besondern Wissenschaft erhalten hat.

Es ist nicht leicht den Umfang der Anwendbarkeit gewisser Prinzipien auf einmahl zu bestimmen. Wer sollte von dem Erfindungsgeiste eines Archimedes nicht die neuere Analysis erwarten? worin besteht die Algebra anders, als in der allgemeinen Anwendbarkeit der durch die gemeine Arithmetik herausgebrachten besondern Verhältnisse? worauf beruht die Differenzialrechnung anders als auf dem richtigen Begriff von den Gränzen der Verhältnisse, wovon Archimedes selbst nicht selten Gebrauch machte? die Neuern haben also hier kein neues Prinzip entdeckt, sondern nur die Gränzen der Anwendbarkeit des schon bekannten erweitert. Ich könnte unzählige Beispiele dieser Art aus mehreren Wissenschaften anführen, befürchtete ich nicht die mir hier vorgesezten Gränzen zu überschreiten.

b) Durch Entdeckung eines bisher unbekannten Prinzips, oder Berichtigung des schon bekannten. So hat die Naturlehre um ein beträchtliches durch Entdeckung der Elektrizität gewonnen. Die Arzneikunde durch die Entdeckung der Zirkulation des Bluts. Die Theorie der Kometen durch Tycho Brahes Entdeckung, daß sich die Kometen weit hinter der Mondsbahn hinaus entfernen und folglich keine Meteore seyn können, u. d. g.

In Ansehung der Intension oder formellen Vollkommenheit (ohne auf die Erweiterung des Gebrauchs zu sehen) kann eine Wissenschaft gewinnen. a) durch Erhaltung eines reellen Prinzips und einer systematischen Form, obschon die Wissenschaft auch ohne dasselbe hätte ungehindert fortgehen können. So hätte z. B. die Astronomie auch nach Ptolomäus oder Tycho Brahes Hypothesen ungehindert fort gehen können. Was hat die Astronomie also durch Copernicus, Kepler, Huygens und Newton gewonnen? Nichts mehr, als ein reelles sich auf wahre Naturgesetze gründendes Prinzip (die Gesetze der Centralkräfte) und eine davon abhängende systematische Form. So hätte auch die Optik fortgehen können, wenn man auch mit Plato angenommen hätte, das Sehen geschehe durch etwas aus dem Auge ausfließendes, wenn man nur die Theorie der Berechnung und Zurückwerfung der Lichtstrahlen auf dieses vom Auge ausfließende Etwas gehörig angewendet hätte.

Die Alten wußten von dem Gebrauche Sydraulischer Maschinen, deren Wirkung wir jetzt aus dem Druck der Luft erklären.

Die Araber hatten sehr wichtige Werke darüber geschrieben, ohne daß ihnen das Vorurtheil von Aristoteles Unfehlbarkeit, der dieses aus seinem bekannten Satz: die Natur verabscheut den leeren Raum, herleitet, Hinderniß im Wege gelegt hätte. Gallilei hatte zwar schon bemerkt, daß die Saugpumpen das Wasser nicht über 32 Fuß heben (welches vermöge des Abscheues vor dem leeren Raum doch geschehen sollte) aber er half sich damit heraus, daß er sagte: Dieser Abscheu der Natur vor dem leeren Raum hat seine Gränzen, und kann die schweren Körper nicht über diese Höhe heben. Die Entdeckung der Schwere der Luft hat



uns also hier bloß mit einem reellen Prinzip bereichert. Und dieses ist schon Gewinn genug für uns.

b) Durch Entdeckung eines nothwendigen und allgemeingültigen Prinzips, und einer dieser Wissenschaft eigenthümlichen Methode. So gewinnt die Naturlehre, Psychologie, Moral und Aesthetik dadurch an Intension, (Stärke an Ueberzeugung) wenn man zeigt daß sich manches von ihren Objecten, die zwar a posteriori gegeben sind, darnach a priori bestimmen läßt. Was man hierin schon gethan hat, und was noch zu thun übrig wäre, wird sich weiter unten zeigen.

## II. Abschnitt.

Was ist Philosophie überhaupt? Ohne mich hier (wo ein polemischer Vortrag am wenigsten schicklich ist) in Streitigkeiten über den Begriff von Philosophie überhaupt einzulassen, bemerke ich nur so viel, daß man seit den ältesten Zeiten bis jetzt, die reine von der angewendeten Philosophie nicht gehörig unterschieden hat. Man schlage die Erste die beste Geschichte der Philosophie auf, so wird man darin Produkte ganz verschiedener Erkenntnißarten und Methoden unter diesem Titel vorgetragen finden, und doch wem fällt der Unterschied nicht auf, zwischen Thales, der (nach dem Zeugniß des Aristoteles, so wie alle Alten bis auf Anaxagoras) kein intellectuelles, sondern ein bloß materielles Prinzip aller Dinge annahm, und dem Anaxagoras, der die Nothwendigkeit beider heterogenen Arten von Prinzipien (ein intellectuelles, als wirkende formelle, und Finalursache, und seine Homomerien als materielle Ursache) anerkannte? wem nicht, der Unterschied in der Methode zwischen Thales, der in Aufsuchung der

Prinzipien nicht über die Erscheinungen der Körperwelt selbst hinausgeht, und keine Abstraktion, sondern ein für sich bestehendes Ding, das Wasser zum Prinzip annimmt, und den Atomisten, die zwar nicht über die Körperwelt, aber doch über die Gränzen der sinnlichen Erscheinungen (zum Behuf der Allgemeinheit dieser Prinzipien) hinausgehen? und doch werden alle diese auf ganz verschiedene Erkenntnißarten und Methoden beruhenden Meinungen Philosophie genannt.

Die Philosophie kann, so wie die Mathematik, als eine reine, angewandte, und praktische Wissenschaft betrachtet werden. Die reine Wissenschaft betrachtet ihren Gegenstand an sich abgesondert von allen übrigen. Die angewandte betrachtet zwar einen vermischten Gegenstand, aber nur unter derjenigen Qualität, die der Gegenstand der reinen Wissenschaft ist.

Die Praktische betrachtet einen empirischen (wirklichen) Gegenstand, unter Voraussetzung dieser Qualität. Ich will mich hier näher erklären. Der Gegenstand der reinen Geometrie ist der Raum unter allen möglichen Bestimmungen. Eine Parabel z. B. wird hier bloß als ein reines Quantum, abstrahirt von Körper und Bewegung, betrachtet. Die Bewegung eines, nach einem Winkel geworfenen Körpers ist ein Gegenstand der angewandten Mathematik und wird nach dem bekannten Gesetz der aus der Schwerkraft und Wurfkraft zusammen gesetzten Bewegung dem Begriff einer Parabel subsumirt. Gesezt es wäre in der That ein anderes Verhältniß zwischen der Schwere und der Wurfkraft, so daß sich z. B. ein nach einem Winkel geworfener Körper in einer Hyperbel bewegen müßte, so wäre freilich jene Bestimmung der Bewegung, in Ansehung des praktischen Gebrauchs, falsch, sie würde aber nichts desto



weniger einen wahren Lehrsatz der angewandten Mathematik abgeben. Dort müßte er (um wahr zu seyn) hypothetisch so ausgedrückt werden: wenn die Schwere zur Wurfskraft dieses Verhältniß hätte, so würde sich ein nach einem Winkel geworfener Körper, in einer Hyperbel bewegen. Hier aber kann er kategorisch ausgedrückt werden: Ein nach einem Winkel geworfener Körper, dessen Bewegung aus der Schwere und der Wurfskraft in diesem Verhältniß zusammengefaßt ist, beschreibt eine Parabel.

Der Unterschied zwischen einer angewendeten und praktischen Wissenschaft wird von vielen zum Nachtheil der Erweiterung unserer Erkenntniß übersehen. So viele Naturgesetze wir uns als möglich denken, so viele neue Arten der angewandten Mathematik gewinnen wir dadurch. Eine Wissenschaft, als Wissenschaft, hat das bloß Mögliche zum Gegenstande. Nur muß dieses Mögliche reell seyn, d. h. einem Objecte zukommen können. Der bloße Mangel des Widerspruchs ist hiezu nicht hinreichend. Die Merkmale brauchen zwar nicht außer dem Verstande aber doch in ihm und durch ihn verbunden zu seyn.

Bei aller bisherigen Unbestimmtheit des Begriffs von Philosophie \*) muß doch folgendes als ausgemacht zur gegeben werden. 1) Die Philosophie ist eine strenge Wissenschaft, die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit mit sich führt. 2) Die Philosophie ist die Wissenschaft aller Wissenschaften, wodurch sie erst diesen Namen erhalten. So lange die Objecte der Natur bloß historisch behandelt werden, ist noch keine Wissenschaft da. Werden sie hingegen philosophisch unter Prinzipien geordnet, in ein System gebracht, alsdenn wird Naturwissenschaft dar:

\*) Siehe Reinhold, über den Begriff der Philosophie.

aus. Ich glaube daher folgende Erklärung der Philosophie festsetzen zu können.

Die Philosophie ist eine Wissenschaft deren Gegenstand die Form einer Wissenschaft überhaupt ist. Sie ist eine reine, angewandte, und praktische Wissenschaft. Die Logik als die Wissenschaft von den Formen des Denkens, in Beziehung auf ein Object überhaupt, die Transzendentalphilosophie, als die Wissenschaft von den Formen des Denkens in Beziehung auf einen Gegenstand der Erfahrung überhaupt, gehören zur reinen. Die Moral hat den Menschen bloß unter der Qualität der Vernunft, abstrahirt von allen sänctlichen Trieben betrachtet, zum Gegenstande, sie ist also eine angewandte Wissenschaft; ob sie auch praktisch ist? ist eine andere Frage. \*) Die Psychologie, welche durch Induktion allgemein gemachte Gesetze (der Association) zum Grunde legt, und daraus besondere Fälle herleitet und bestimmt, ist eine praktische Wissenschaft.

### III. Abschnitt.

Aus dem Vorhergehenden ergiebt sich auch die Beantwortung der Frage: Was kann die Philosophie gewinnen?

Die reine Philosophie kann erstlich in Ansehung ihrer Intension gewinnen, dadurch, daß man ihre Prinzipien festsetzt. Die Logik ist schon seit ihrer Entstehung in diesem Betracht vollendet. Die Transzendentalphilosophie hat ihre Begründung Kant zu verdanken. Sie ist auch, wie ich dafür halte, schon vollendet. 2) Die angewandte Philosophie kann gewinnen, in Ansehung ihrer Intension

\*) Siehe mein philosophisches Wörterbuch. Art. Moral.



dadurch daß man ihr, so weit dieses angehet, die Prinzipien der reinen Philosophie zum Grunde legt; dadurch erhält zum B. die Philosophie der Natur, der gemeinlich bloß Kompatativ allgemeine (von Bako sogenannte) Axiomen der Natur zum Grunde gelegt wurden, absolute allgemeine Grundsätze. Freilich reichen diese nicht so weit, um dadurch etwas in Ansehung besonderer Objekte, sondern bloß in Ansehung der Objekte der Erfahrung überhaupt zu bestimmen. Aber dieses ist schon Gewinn genug. Die Naturwissenschaft erhält dadurch (zum wenigsten in Ansehung der transzendentellen Bestimmungen der Objekte) Nothwendigkeit und Allgenteingültigkeit, und die zu einer Wissenschaft erforderliche systematische Ordnung. In Ansehung der Extension kann die angewandte Philosophie gewinnen, durch eine dieser entgegen gesetzte Methode, nemlich das Steigen vom Besondern zum Allgemeinen nach einer gehörig angestellten Induktion. Es mag jemand in der Logik, in der Transzendentalphilosophie noch so sehr bewandert seyn, so ist er doch nicht im Stande dadurch allein neue, auf besondere Objekte sich beziehende Wahrheiten zu erfinden. Lambert und Plouquet können hierin zum Beispiel dienen. Sie waren in den Geheimnissen der Logik eingeweiht, wußten alle ihre Kunstgriffe und geheimen Wege, lehrten allerlei Transmutationen und Substitutionen mit den Logischen Formeln vorzunehmen. Aber was hat ihre auf reelle Objekte anwendbare Philosophie dadurch gewonnen? Nur die Mathematik kann sich eines Uebergangs vom Allgemeinen zur Erfindung des Besondern rühmen. Man bestimmt z. B. die Subtangente für alle krumme Linien durch die Differentialformel  $\frac{y \, dx}{x \, dy}$  dadurch ist noch die Subtangente für eine besondere krumme Linie (deren Merkmale in diesem

transzendentalen Satz unbestimmt sind) nicht bestimmt. Man substituirt aber diesem Werth sein Aequivalent aus der Gleichung für die besondere krumme Linie, wodurch diese besondere Subtangente bestimmt wird. Nehmt hingegen einen allgemeinen Satz aus der Metaphysik oder der Transzendentalphilosophie z. B. Alles hat seine Ursache: werdet ihr dadurch bei der unendlichen Mannigfaltigkeit von Ursachen und Wirkungen in der Natur, die besondere Ursachen der Erscheinungen bestimmen können? Nein! wahrhaftig! und der Grund davon liegt darin: Die Mathematik, sie mag hinaufsteigen vom Besondern zum Allgemeinen oder hinuntersteigen vom Allgemeinen zum Besondern, sichert sich immer die Realität ihres Verfahrens, und folglich auch des dadurch Herausgebrachten, durch Konstruktion. Die Differenzialgleichung, wodurch die vorerwähnte Formel herausgebracht worden ist, bringt bloß die Subtangente mit der Ordinate und den beiden Differentialen in Verhältniß. Da aber diese Differentialen selbst keine bestimmbare Größe, sondern bloß Gränzen bestimmbarer Größen sind, so kann dadurch allein die Subtangente nicht bestimmt werden. In der Gleichung für die besondere krumme Linie hingegen kommen lauter bestimmbare (bekannte und unbekannte) Größen vor; aber die Subtangente ist hier mit denselben in keinem Verhältniß, folglich kann uns auch diese allein (gesetzt wir wissen nichts von der in der gemeinen Algebra angegebenen Methode die Subtangente zu finden) gleichfalls zur Bestimmung der Subtangente nicht führen. Wir bedienen uns daher beider zugleich, wir verfahren hier mit eben dem Recht als bei der Ausmessung des Kreises in der gemeinen Geometrie. Erst bestimmen wir bloß die Gleichheit der Ausmessungsart des Kreises, mit der, des in ihm und um ihn beschriebenen regulären Polygons



dessen Gränze er ist. Dadurch wissen wir, daß der Inhalt des Kreises dem Produkt aus dem halben Diameter in die halbe Peripherie gleich ist. Da wir aber nicht wissen, groß diese Peripherie selbst ist, so bleibt noch dadurch der Inhalt des Kreises unbestimmt. Doch haben wir dadurch so viel gewonnen, daß sobald die Peripherie auf irgend eine Weise bestimmt werden wird, alsdenn auch dieser Inhalt dadurch bestimmt seyn muß. Nachher suchen wir die Peripherie wirklich (durch beständige Vermehrung der Seitenanzahl gedachter Polygonen) so genau als es uns beliebt zu bestimmen, wodurch unser Zweck völlig erreicht wird.

Die Philosophie hingegen hat noch keine Brücke aufbauen können, wodurch der Uebergang vom Transcendentalen zum Besondern möglich gemacht würde. Bleibt man beim transcendentalen stehen, so hat man freilich einen festen Posten; man kann aber hier bloß verteidigungsweise agieren, indem man nicht zugiebt, daß man sich der Formen a priori über die allgemeine Bedingungen ihres Gebrauchs in Beziehung auf ein Objekt der Erfahrung überhaupt zur Bestimmung besonderer Objekte bedienen soll. Verläßt man diesen hohen Posten hingegen, so kann man bloß durch die leichten Truppen, Induktion, Analogie, Wahrscheinlichkeit u. d. g. einige Streifereien im Gebiete der Wahrheit machen; aber gewiß keine sichere Eroberungen. Doch sind diese Methoden nicht nur nicht ganz zu verwerfen, sondern selbst im praktischen Leben von großer Wichtigkeit; und hat denn Induktion u. s. w. keinen objektiven Grund?

Es ist freilich nicht notwendig, daß alle Körper in der Nachbarschaft unserer Erde schwer seyn sollen; es kann allerdings welche geben, die nicht schwer sind. Aber woher kommt es, daß so weit unsere Induktion reicht, alle Körper schwer

bez

befunden worden? dieses muß gewiß einen Grund haben, wir mögen ihn einsehen oder nicht. Nur müssen diese Menschen nach Bacos Anweisung selbst erst berichtigt, immer vollkommener gemacht, und der strengen Methode der Erfindung der Wahrheit näher gebracht werden.

Es giebt noch eine Methode, deren Realität in der Philosophie ich bloß problematisch annehme, obgleich, wie ich hernach zeigen werde, der große Leibniz in der Philosophie sich derselben, (ohne von ihr besonders zu sprechen) wirklich bedienet hat. Diese Methode nenne ich die Methode der Fiktionen, deren sich die Mathematiker mit dem besten Erfolg bedienen. Ein in Ansehung einer gewissen Bestimmung nach einer Regel veränderliches Objekt kann betrachtet werden, als gelange es zu der höchsten Stufe seiner Veränderung, d. h. als wäre es dasselbe und nicht dasselbe Objekt zugleich.

Dieses ist eine Fiktion, und kann dienen um etwas in Ansehung eines reellen Objekts zu bestimmen. So betrachtet z. B. Kartesius die drei Ordinaten in den dreien Durchschnittspunkten einer krummen Linie, die einen Biegungspunkt hat, als wären sie in diesem Biegungspunkte zu einer einzigen Ordinate vereinigt, und als wäre die Durchschnitts-Linie eine Tangente in diesem Punkt geworden. Und dadurch bestimmt er hernach (durch Vergleichung einer Aequation von dreien gleichen Wurzeln mit der gegebenen) diesen Punkt. Hier stellt man sich vor, die beiden äußersten Ordinaten nähern sich zu der mittelsten bis sie sich mit derselben vereinigen. Aber alsdenn hören sie ganz auf von der mittelsten verschiedene Objekte zu seyn, und doch stellt man sich vor, als wären sie es noch, und als wäre in dem Biegungspunkte eine Dreieinigkeit von Ordinaten. So sind die Metho-

B



aus indivisibilium, die Differenzialrechnung, die von den neuern Analysen gebrauchte Methode der Tangenten u. d. g. lauter auf Fiktionen beruhende Methoden zur Erfindung der Wahrheit. Sollten dergleichen nicht auch in andern Wissenschaften mit Vorthell gebraucht werden können? Ich will hierüber nichts entscheiden. Im folgenden Abschnitt wird sich zeigen, wie fern diese Methoden mit der Kantischen Theorie der Ideen Aehnlichkeit haben, und folglich sich von der Gültigkeit jener auf die Gültigkeit dieser schließen läßt oder nicht. —

Diesem zufolge, begreift die Philosophie nicht bloß die transzendentalen Formen des Denkens, und die Bedingungen ihres Gebrauchs, d. h. die Methode das Besondere dem Allgemeinen (Transzendentalen) zu subsumiren und es nur in so fern, als es dem Allgemeinen subsumirt wird, zu bestimmen; sondern auch alle besondere Methoden, wodurch man aus dem (komparativen) allgemeinen neue Bestimmungen, die in ihm nicht enthalten sind, folgert, wie ich durch das Beispiel der Methode der Tangenten in der Mathematik gezeigt habe. Aber davon in der Folge Mehreres.

#### IV. A b s c h n i t t.

Was ist die Leibnizische Philosophie? Drei Lehren zeichnen besonders die Leibnizische Philosophie aus.

1) Die Lehre von den angeborenen Vorstellungen. 2) Das System der Monaden. 3) Die *harmonia praestabilita*. Diese drei Lehren hängen so genau zusammen, daß sie gehörig entwickelt, in der That, nur ein einziges vollständiges System ausmachen.

Die angeborenen Vorstellungen behauptet Leibniz nach dem Plato wider Locke, welcher nach dem Aristoteles

(der die Seele für ein Abbild hält) behauptet, die Seele sey gleichsam eine *tabula rasa* und alle ihre Vorstellungen (die sich auf ein Objekt beziehen) worden ihr von außen gegeben. Leibniz hingegen behauptet, die Seele sey eine Substanz. Eine Substanz kann nur als eine Kraft, und eine Kraft nur als wirkend gedacht werden. Diesem zufolge mußte er auch die Existenz der dunklen Vorstellungen annehmen; wodurch die Seele (wenn auch ohne Bewußtseyn) als beständig wirkend gedacht werden konnte.

Die Monaden sind einfache Substanzen. Nun haben wir von keiner andern Art von Substanzen eine Vorstellung, als von solchen die uns ähnlich sind, d. h. Vorstellungskräfte. Die Monaden sind daher, nach Leibniz, Vorstellungskräfte, die ihrem Vermögen nach uneingeschränkt sind, und sich auf alles mögliche beziehen. Ihrem Daseyn nach aber sind sie eingeschränkt, und können nur ein einziges von allem Möglichen auf einmal deutlich vorstellen. Da sie eingeschränkte Wesen sind, so muß ferner der Grund ihres Daseyns, als eingeschränkter Wesen, nicht in ihrem Wesen, sondern außer demselben in einem andern Wesen enthalten seyn. Dieses Wesen muß höchst vollkommen seyn (in sich alle mögliche Realitäten enthalten) folglich auch nothwendig existiren (weil es sonst keinen Erklärungsgrund vom Daseyn aller Wesen abgeben könnte). Da nun ferner, wie gezeigt worden, eine Substanz nicht anders, wie eine Vorstellungskraft gedacht werden kann, so ist dieses Wesen eine unendliche Vorstellungskraft, die nicht bloß dem Vermögen nach, sondern auch der Wirklichkeit nach, sich auf alles Mögliche bezieht: die höchste Monade. Diese höchste Monade ist der Grund der Harmonie aller übrigen Monaden. Die Art diese Harmonie begreiflich zu machen, daß man Gott als einen Uhrmacher, und die Monaden als die von ihm ver-



fertigten ähnlichen und zugleich aufgezogenen Uhren vorstellt, ist populair, exoterisch, und zu kras, als daß man im Ernst eine solche Darstellungsart diesem großen Manne beilegen sollte. Der wahre Begriff davon ist dieser:

Gott, als eine unendliche Vorstellungskraft, denkt sich von aller Ewigkeit alle mögliche Wesen, d. h. er denkt sich selbst auf alle mögliche Art eingeschränkt. Er denkt nicht wie wir diskursiv, sondern seine Gedanken sind zugleich Darstellungen. Wird man einwenden, daß wir von einer solchen Denkart keinen Begriff haben, so antworte ich; wir haben allerdings einen Begriff davon, indem wir dieselbe zum Theil selbst besitzen. Alle Begriffe der Mathematik werden von uns gedacht, und zugleich als reelle Objekte durch Konstruktion a priori dargestellt. Wir sind also hierin Gott ähnlich. Kein Wunder also, daß die alten Philosophen die Mathematik hochgeschätzt haben, und keinem, dieser Wissenschaft Unkundigen, den Eintritt in ihren Hörsälen gestatten wollten. Nicht eben, wie man gemeiniglich vorgiebt, weil die mathematische Methode der Philosophie sehr zuträglich ist, sondern weil die Mathematik uns den Unterschied lehret, zwischen dem bloß diskursiven und dem reellen Denken. Ein reguläres Dekader, d. h. eine körperliche Figur in zehn gleiche Seiten eingeschlossen ist logisch ein richtiger Begriff, denn er enthält keinen Widerspruch, und doch ist seine Konstruktion unmöglich, folglich ist er objektiv falsch, oder er hat kein Objekt u. d. gl. Gott denkt also alle reelle Objekte, nicht bloß nach dem in unserer Philosophie so hoch gepriesenen Satz des Widerspruchs, sondern wie wir (ob zwar auf eine vollständigere Art) die Objekte der Mathematik denken, d. h. er bringt sie durchs Denken zugleich hervor.

Die Harmonie zwischen den Substanzen beruht also darauf, daß sie alle ein und dasselbe Wesen ausdrücken. Sie müssen auf verschiedene Arten eingeschränkt seyn, weil sie Gott auf alle mögliche Arten eingeschränkt denkt, und Gott muß sie auf alle mögliche Arten eingeschränkt denken, weil er sonst nichts außer sich selbst denken könnte. — Sie sind mit den verschiedenen Gleichungen einer und eben derselben krummen Linie zu vergleichen, die eben dasselbe Wesen ausdrücken, und aus welchen allen sich eben dieselben Eigenschaften herleiten lassen. Körper und Seele stehen in Wechselwirkung mit einander, heißt bei Leibniz nichts anders als der Körper ist ein Abdruck der Seele. Diese (in so fern sie deutliche Vorstellungen hat) ist die eigentliche Substanz. Jener ist eben dieselbe Substanz in der Erscheinung (*substantia phaenomenon*). Alle ihre Modifikationen sind also wechselseitig. Die Körper entstehen aus Monaden, heißt so viel: als die Wechselwirkung der Monaden auf einander, nach ihren mannigfaltigen Verhältnissen, bringt in uns (indem wir alle diese Verhältnisse nicht deutlich einsehen können) die Erscheinung von Körpern hervor.

Ich habe in meiner Abhandlung über die Weltseele wider Leibnizens Theorie der dunklen Vorstellungen die Einwendung gemacht, daß da Vorstellungen nichts anders als bestimmte Arten des Bewußtseyns sind, so scheint die Annahme von Vorstellungen ohne Bewußtseyn sich selbst zu widersprechen, und alle Gründe die Leibniz für das Daseyn der dunklen Vorstellungen anführt, (von der Erinnerung, der Verknüpfung der durch den Schlaf unterbrochenen Vorstellungen u. d. g.) dieses gar nicht zu beweisen, weil sich dieses alles auch ohne Annahme der dunklen Vorstellungen, aus der Verknüpfung von



Seele und Körper erklären ließe. Diese Schwierigkeit ist unübersteiglich, wo man nicht, wie ich hier gethan habe, die Körperliche Veränderungen selbst, für diese dunkle Vorstellungen annimmt. Ich werde hier die ganze Stelle aus gedachter Abhandlung anführen. „Es ist eine bekannte Frage über das Wesen der Seele, die eine Streitigkeit zwischen Locke und Leibniz veranlaßt hat; nehmen ob die Seele leer sey, gleich einer tabula rasa, so daß alle ihre Modifikationen von den Sinnen und der Erfahrung herkommen? oder ob nicht die Grundbegriffe und Grundwahrheiten, ja sogar alle ohne Unterschied innere Bestimmungen der Seele sind, die nur auf Veranlassung der äußeren Objecte zum Vorschein kommen? Locke behauptet nach dem Aristoteles das erste, Leibniz hingegen nach dem Plato, das letztere. Dieser muthmaßte selbst \*) hier einen bloßen Mißverständnis, indem er bemerkte, daß von der einen Seite Locke selbst Ideen, die nicht von den Sinnen, sondern von der Reflektion herkommen, d. h. die Begriffe der Formen oder Wirkungsarten der Seele, zugeleht, und daß von der andern Seite er selbst (Leibniz) die angeborenen Ideen und Wahrheiten nicht für wirkliche Handlungen (des actions), sondern für bloße Anlagen (des inclinations, des dispositions, des habitudes, ou des virtualités naturelles) die von einigen unwahrzunehmenden (insensibles) Handlungen begleitet werden, ausgiebt. Dieses letztere aber ist das, was Locke nicht zugeben will. Leibniz führt zum Beweise der Existenz der dunklen Vorstellungen in unserer Seele, die erworbenen Fertigkeiten (les habitudes acquises) und die Vorräthe des Gedächtnisses (les provisions) an, deren Existenz in unsrer Seele man zugeben muß (indem sie bei Gelegenheit zum Vorschein

\*) Nouveaux essais sur l'entendement humain Avantp.

kommen), und deren wir uns doch nicht immer bewusst sind. Er führt ferner viele Beispiele an, woraus wir das Daseyn der dunklen Vorstellungen, deren wir uns aber (wegen ihrer Kleinheit, oder ihrer großen Anzahl, oder auch ihrer genauen Verknüpfung unter einander) nicht bewusst sind, schließen können. Daher kommt es, sagt er, \*) daß wir die Bewegung (oder auch das Geräusch) einer Mühle oder eines Wasserfalls, wenn wir einige Zeit daran gewöhnt worden sind, nicht mehr wahrnehmen, nicht als ob diese Bewegung auf unsre Organe keinen Eindruck machen sollte, sondern bloß deswegen, weil, indem die Gewohnheit den Reiz der Neuheit benommen hat, wir nicht mehr darauf aufmerksam sind. Ferner führt er zum Beispiel an, das Brausen des Meers. Um dieses Geräusch im Ganzen zu hören, muß man nothwendig das Geräusch aller seiner Theile, d. h. das Geräusch einer jeden Welle hören, ob man schon dieses kleine Geräusch an sich außer seiner Verbindung mit den übrigen nicht wahrnehmen kann, und das folglich nur in der Verbindung dunkel wahrgenommen wird. Ferner sagt er: Man schläft nie so tief, das man nicht einige, obwohl schwache und dunkle Empfindungen haben sollte, man würde auch nie durch das stärkste Geräusch aufgeweckt werden, wenn man nicht einige Empfindungen von seinem Anfange, der sehr schwach ist, haben sollte, so wie man ein Seil auch durch die größte Anstrengung nicht zerreißen könnte, wenn es nicht vorher durch die kleinste Anstrengung, die aber an sich unmerkbar ist, ausgedehnt wäre. Ferner, sagt er, sind es diese dunklen Vorstellungen, die das Individuum bestimmen, und welche die Spuren der vorhergehenden Zustände behalten, und dieselbe dadurch mit dem gegenwärtigen Zu-

\*) Eben daselbst.



stande verknüpfen. Sie bestimmen uns zu Handlungen, die in Ansehung unsers Bewußtseyns gleichgültig zu seyn scheinen, z. B. sich rechts oder links zu wenden und dergl. Sie sind die Ursache der Unzufriedenheit (ohne einen scheinbaren Grund.) Durch sie können wir uns eine Beziehung unsrer Empfindungen von Eigenschaften der Körper auf die ihnen entsprechenden Bewegungen vorstellen, d. h. nach seiner Theorie, daß die Eigenschaften der Körper, z. B. Farben, Wärme, Härte und dergl. nichts anders als die verworrenen Vorstellungen der Bewegungen, die sie verursachen, sind. Mit einem Worte: die dunklen Vorstellungen sind in der Seelenlehre von eben der Wichtigkeit als die kleinen Körperchen (*les corpuscules*) in der Naturlehre sind, und es ist eben so unvernünftig, (unter dem Vorwande, daß sie nicht in die Sinne fallen) sowohl diese als jene zu verwerfen. Wer davon anders urtheilt, zeigt, daß er die unermessliche Feinheit der Dinge wenig kenne, die überall das wirkliche Unendliche verräth. Ausser diesen Gründen *a posteriori* führt er noch einen Grund *a priori* an, der auf dem Begriff von Substanz beruhet, nemlich diesen, daß keine Substanz ohne Wirkung seyn kann. Dieser Grund erfordert aber eine Erläuterung.

Eine Substanz ist dasjenige in einem wirklichen Dinge, was bloß als Subjekt, nicht aber als Prädikat von irgend etwas anders gedacht werden muß, so wie das Subjekt überhaupt, eben dieser Begriff in Beziehung auf ein bloß mögliches Ding ist. Das Merkmal einer Substanz ist, Dauer in der Zeit, d. h. die Einerleiheit mit sich selbst zu verschiedenen Zeitpunkten. Nun ist aber die Zeit die Form unsrer sinnlichen Vorstellungen überhaupt, wir erkennen sie daher nie in sich, sondern bloß als eine Folge der sinnlichen Vorstellungen aufeinander. Wir müssen daher die Substanz

(wenn wir sie dafür erkennen sollen) nothwendig auf Accidenzen, die nicht in der Zeit zugleich sind, sondern aufeinander folgen, beziehen. Die Substanz enthält also als Substanz den Grund der Accidenzen, ohne welche sie nicht seyn kann. Nun heißt Handeln den Grund von der Wirklichkeit eines Dinges abgeben. Hieraus folgt, daß, da die Substanz ohne ihre Accidenzen, nicht als Substanz wirklich seyn kann, so macht das Daseyn der Substanz, das Daseyn der Accidenzen nothwendig, oder mit andern Worten: Eine Substanz kann nicht wirklich seyn ohne zu handeln, d. h. ohne Accidenzen hervor zu bringen.

Ich bemerke aber, daß diese Streitigkeit zwischen Locke und Leibniz über die angebohrnen Begriffe und Wahrheiten eine andre Streitigkeit über das Wesen von Seele und Körper, und ihr Verhältniß zu einander, zum Grunde hat, worüber aber diese beiden Philosophen sich nicht näher erklären wollten, daß nemlich nach Aristoteles (dem Locke hierin beipflichtet) der Körper eine Substanz, die Seele aber bloß ein Vermögen im Körper, folglich eine Modifikation desselben ist. Nach Plato hingegen (dem Leibniz nachfolgt) verhält es sich grade umgekehrt, nemlich die Seele ist die eigentliche Substanz, der Körper aber ist bloß eine besondere Art des Daseyns der Seele, insofern sie ein eingeschränktes Wesen ist, folglich eine Modifikation derselben. Locke wollte sich nicht gradezu über vorerwähnte Meinungen erklären, um dem Verdacht des Materialismus auszuweichen. Er trägt dieselben daher nicht positiv, sondern in der Form eines Zweifels vor: Ob nicht die Materie das Vermögen zu denken haben könne? Leibniz wollte sich desgleichen über seine Meinung nicht gradezu erklären, um dadurch dem Verdacht des Spinozismus auszuweichen. Er spricht daher von einer vorherbestimmten Harmonie zwischen Seele



und Körper, und sucht diese Harmonie durch das bekannte Gleichniß der zwei Uhren zu erläutern; dieses Gleichniß erläutert zwar etwas, aber bei weitem nicht das Wesentliche dieser Harmonie, worunter man, (wenn man nicht einzelne Stellen aus Leibnizens Schriften, sondern alles was zu dieser Materie gehört, zusammennimmt, und darüber reiflich nachdenkt) nicht eine zufällige Aufferre, sondern eine wesentliche innere Harmonie, die nicht bloß von einer Willkür sondern von einem Willen, der in der Natur der Objekte selbst seinen Grund hat, abhängt, verstehen muß. Nehmlich die Seele ist eine eingeschränkte Vorstellungskraft, die zwar ihrem Vermögen nach auf die ganze Welt, ihrer Wirklichkeit nach aber (wegen ihrer Einschränkung) nur auf eine bestimmte Seite dieser Welt, sich beziehen kann. Sie ist ein Spiegel, worin die ganze Welt, obgleich nicht mit einerlei Grad der Klarheit und Deutlichkeit, abgebildet ist. Ein zusammenhängendes System dieser dunklen und verworrenen Vorstellungen, welche die Seele (in diesem Leben) beständig begleiten, und ihr unmittelbar gegenwärtig sind, macht dasjenige aus, was wir den menschlichen Körper nennen. Man siehet aus dieser Erklärung, daß Seele und Körper eine und eben dieselbe Substanz in verschiedenen Graden der Vollkommenheit bedeutet. Dieses sich aufs ganze Universum beziehende Vermögen ist nach ihm keine bloße Fähigkeit, Anlage und dergl., sondern eine Tendenz zur Handlung, oder, die nicht wahrzunehmende Handlung selbst, wie dieses aus den angeführten Stellen genugsam erhellet.

Nach Locke also, oder vielmehr nach Aristoteles ist die menschliche Seele als menschliche Seele keine Substanz, sondern eine bloße Form eines bestimmten (menschlichen) or-

ganischen Körpers \*) oder eine aus der Organisation entspringende Anlage zur Empfangung einer von aussenher kommenden Kraft. Eine Anlage aber ist keine Substanz. Die schon erlangte Kraft aber ist zwar an sich ihrem Ursprunge nach Substanz, und als lebende und denkende Substanz, Seele, aber nicht als eine bestimmte menschliche Seele, ein Individuum. Der Grund der Individualität liegt in der besondern körperlichen Organisation, wodurch die Wirkung dieser allgemeinen Kraft auf eine besondere Art bestimmt wird. Und dieses wird auf folgende Art bewiesen. Das Daseyn einer Substanz oder Kraft bestehet im Wirken, sobald eine Kraft zu wirken aufhört, so muß sie auch aufhören zu seyn. Nun wissen wir aus der täglichen Erfahrung, daß die Seele nicht beständig wirkt, sondern ihre Wirkung unterbricht, (z. B. im tiefen Schlafe u. dergl.), folglich kann die menschliche Seele als zu einem Individuum gehörig keine Substanz seyn. Leibnizens Einwendung dagegen, daß nemlich keine Substanz ohne Wirkung seyn kann, muß also wegfallen, weil eben dieses es ist, was ihm nicht zugegeben wird, daß nemlich die menschliche Seele als solche eine Substanz ist. Was aber Leibniz behauptet, daß in der That die Seele ihre Wirkung nie unterbreche, indem er ein Wirken der Seele ohne Bewußtseyn annimmt, ist nicht nur unerweislich, sondern auch in sich widersprechend. Es ist unerweislich, weil, wie ich schon gezeigt habe, alles was er als eine notwendige Folge der dunklen Vorstellungen betrachtet, eine Folge des bloßen Mechanismus seyn kann. Es ist aber auch widersprechend; denn wir kennen nur zweierlei Arten des Wirkens, nemlich Bewegung die dem Körper, und

\*) Siehe Anhang zur deutschen Uebersetzung Bonnets analytischen Versuchs über die Seelenkräfte III. Betrachtungen über die Psychologie des Aristoteles Seite 207 — 313.



Bewußtseyn, welches der Seele beigelegt wird, und welches Empfinden, Vorstellen und Denken, als verschiedene Arten des Bewußtseyns, unter sich begreift. Folglich heißt: die Seele wirkt ohne Bewußtseyn, so viel als: sie wirkt ohne zu wirken, welches sich selbst widerspricht. Ferner die erworbenen Fertigkeiten und die Vorräthe unsres Gedächtnisses, deren wir uns unbewußt sind, beweisen keinesweges das Daseyn der dunklen Vorstellungen in uns, indem diese, die von den körperlichen Eindrücken zurückgelassenen Spuren im Gehirn, nicht aber die dunklen Vorstellungen der Seele selbst betreffen; sie sind bloß Bedingungen der auf sie folgenden Seelenmodifikationen selbst. So können wir die Bewegung einer Mühle oder eines Wasserfalls nicht wahrnehmen, wenn wir einmal daran gewöhnt sind, warum? weil diese Gewohnheit die Fibern des Organs biegsam und dem Eindrucke nachgebend gemacht hat, so daß sie den zur Empfindung erforderlichen Widerstand nicht mehr leisten. Wir haben daher keine Empfindung davon, nicht wie Leibniz sagt! obchon wir den Eindruck davon bekommen, sondern weil wir in der That den zur Empfindung gehörigen Eindruck nicht bekommen haben. Und so ist es auch mit den übrigen Beispielen, die Leibniz anführt, beschaffen. Es machen auch nicht diese dunklen Vorstellungen das Individuum aus, sondern die besondern körperlichen Modifikationen, die einem besondern organischen Körper eigen sind, bestimmen dasselbe. Wenn aber Leibniz ferner sagt, daß diese dunklen Vorstellungen, in der Seelenlehre von eben der Wichtigkeit als die Corpuskules in der Naturlehre sind, so behaupte ich, daß eben diese Corpuskules und ihre Modifikationen sowohl zur Erläuterung in der Seelen- als der Naturlehre dienen, wie ich es schon zur Genüge gezeigt habe.“

Ich habe schon bemerkt, daß sich Leibniz mit Vortheil der mathematischen Methode der Sifikationen in der Philosophie bedient habe. Hier ist der Ort wo ich mich hierüber näher erklären will, wodurch ich nicht nur ein Licht über diese Methode zu verbreiten, sondern auch (manchem Kantianer zur Aergerniß) Leibniz mit der Kritik der reinen Vernunft auszusöhnen hoffe.

Die von Cavalleri erfundene und von Wallis mit Vortheil angewandte Methode der Untheilbaren (methodus indivisibilium) ist bekannt. Sie besteht darin, daß man eine stetige (und folglich ins unendliche theilbare) Größe betrachtet, als bestände sie aus untheilbaren Theilen (eine Linie aus Punkten, eine Fläche aus Linien, ein Körper aus Flächen) und bestimmt aus dem bekannten Verhältniß dieser untheilbaren Theile, das Verhältniß der aus ihnen bestehenden Größen selbst. Diese Methode scheint einen Widerspruch zu involviren, indem eine stetige Größe ins Unendliche theilbar ist, folglich aus keinen untheilbaren Theilen bestehen kann, und doch muß diese Methode richtig seyn, in dem man durch sie eben dieselbe Wahrheiten entdeckt, die auch auf eine andere Art bewiesen werden können. Betrachtet man sie nun als eine bloße Sifikation, so fällt dieser Widerspruch weg. Es muß nicht heißen z. B. eine Fläche bestehet aus Linien sondern das Verhältniß aller Linien die in einer Fläche gezogen werden können, zu allen Linien die in einer andern Fläche gezogen werden können, bestimmt das Verhältniß der Flächen selbst zu einander, so gut als bestünde eine Fläche aus Linien.

Eben so glaubt mancher in Leibnizens Monadensystem einen Widerspruch zu finden, daß, diesem zu folge, ein Körper (der ins Unendliche theilbar ist) aus Monaden bestehen soll. Wie aber, wenn ich behaupte, daß Leibnizens Monaden



dologie, eben ſo wie der *methodus indiviſibilium*. eine bloſſe Fikzion iſt? und daß es nicht heißen muß: ein Körper beſtehet aus Monaden, ſondern um von dem Verhältniß der Körper zu einander (von ihrer wechſelſeitigen Wirkung auf einander) einen richtigen Begriff zu haben, und die Größe dieſes Verhältniſſes genau beſtimmen zu können, müſſen wir die Körper in ihren unendlich kleinen Theilen auflöſen, und aus dem Verhältniß der Theile das Verhältniß des Ganzen beſtimmen. Dieſe Auflöſung ins Unendliche kann freilich von uns niemahls vollendet werden. Aber ſie dient uns doch als eine Idee, welcher wir uns in unſerer Unterſuchung über die Beſchaffenheit der Körper und ihrer Verhältniſſe zu einander, beſtändig nähern können. Leibniz ſpricht alſo (ſeiner exoteriſchen Lehrart ungeachtet) nicht von Dingen an ſich als einfachen Subſtanzen, ſondern bloß von Fikzionen. Die Einwürfe der Kritik der reinen Vernunft, werden alſo nicht Leibniz ſondern ſeine Anhänger, die ihn aber falſch verſtanden haben, treffen. Ferner die Methode der Interpolation beſtehet darin, daß man aus mehreren über ein Objekt angeſtellten Beobachtungen ein auf daſſelbe ſich beziehendes Geſetz, dem dieſe Beobachtungen gemäß ſind, abſtrahirt; und die Lücken der Beobachtung dieſem Geſetze gemäß ausfüllet. Man obſervirt z. B. einen Kometen viele Nächte, und beſtimmt daraus den ſcheinbaren Ort deſſelben für jede Zwischenzeit. Auf dieſe Art hat Halley aus den in vielen Oertern angeſtellten Beobachtungen über die Abweichung der Magnetnadel, eine allgemeine Charte für jeden Ort auf dem Meere verfertigt. Dieſer Methode bediente ſich auch Leibniz in ſeiner Lehre von den dunklen Vorſtellungen (wodurch die vorerwähnte Schwierigkeit wegfallen muß). Es muß nicht heißen: die Seele hat im

Schlaf noch Vorſtellungen, ſondern: man muß, dem Geſetze der Stätigkeit gemäß, die Vorſtellungen im Schlaf interpoliren, d. h. annehmen, daß wenn der Menſch im Schlaf Beobachtungen über ſich machen könnte, er dieſe Vorſtellungen in ſich alsdenn finden würde; und ſo mag es auch mit den angebohrnen Vorſtellungen ſeyn. So umgekehrt wie man rückwärts den Stand der Planeten vor Entſtehung der Welt beſtimmen kann.

Ein ſolcher eſprit univerſel, wie Leibniz war, der überall die höchſte Vernunftſteinheit ſucht, und alle Wiſſenſchaften, ja wenn es anginge, alle Objekte der Wiſſenſchaften unter eben dieſelben Principien zu bringen und nach eben derſelben Methode zu behandeln wünſchte, mußte natürlich auf die Allgemeinmachung der, mit Vortheil gebrauchten Methoden einer beſondern Wiſſenſchaft gerathen. Die Arithmetik, und die Algebra brachte ihn auf ſeine *Lingua characteristica univerſalis*. Die von ihm ſelbſt erfundene Differenzialrechnung (oder wie ſchon vorher bemerkt habe, der *methodus indiviſibilium*) brachte ihn auf die Monadologie; er wünſchte einen *Calculus u. d. g.*

Freilich ſind einige dieſer Ideen unausgeführt geblieben (wie die *Lingua characteristica, calculus u. d. g.*) auch diejenigen, die ausgeführt worden ſind, haben in der Philoſophie bei weitem nicht den Nutzen, den ſie in der Mathematik haben. Die Differenzialrechnung dienet in der Mathematik zur Erfindung neuer Wahrheiten; die Monadologie hingegen kann man höchſtens bloß als einen Erklärungsgrund von den Naturerſcheinungen vorſetzen, ohne ſie ſelbſt zu dieſem Behuf zu gebrauchen; deſſen ungeachtet ſind es immer große Ideen und eines Leibniz würdig. Das Genie übertrifft ſich ſelbſt. Es bekümmert ſich wenig um die Ausführbarkeit eines Gedankens,



sondern ergreift denselben als eine göttliche Eingebung mit dem größten Enthusiasmus; aber in der Ausführung verlassen es nicht selten die Kräfte.

Es ist, wie Konti, Mahler, aber seine Hände sind es nicht immer.

Wüßten doch manche Kantianer erst diesen großen Mann verstehen lernen, ehe sie ihn (bloß aus der Ursache weil Leibniz kein Kantianer war) mit einer Art von Geringschätzung beurtheilen!

## V. A b s c h n i t t.

Ich komme nun auf die Hauptfrage zurück: Was hat die Philosophie seit Leibniz gewonnen? Im vorhergehenden Abschnitt habe ich Leibnizens System und Methode dargestellt. Hier bemerke ich, daß nicht alles darin seine eigne Erfindung ist. Die verschiedenen Arten zu philosophiren und die davon abhängenden verschiedenen Meinungen und Systeme, die in der allgemeinen ursprünglichen Einrichtung des menschlichen Geistes ihren Grund haben, zirkuliren gleichsam in der philosophischen Welt, und bleiben zu allen Zeiten (einige geringe Modifikationen abgerechnet) sich selbst gleich. Auch Leibniz hatte in seinem System Vorgänger, wenn schon keiner derselben sich dieses System so vollständig als er, gedacht hätte.

Anaxagoras Homoiomerien (gleichartige Elemente der Körper) könnten so erklärt werden, daß sie mit den Monaden einerley seyn würden. Die Monaden sind gleichartig, sie sind alle Vorstellungskräfte, und beziehen sich auf eben dieselbe Objekte (alle mögliche Dinge).

Der Grundsatz des Xenophanes: Alles ist Eins könnte bloß die harmonia praestabilita bedeuten. Er wollte damit nicht

nicht sagen (wie Spinoza) alles ist ein einziges für sich bestehendes Wesen, sondern bloß alle für sich bestehende Dinge haben ein und dasselbe Wesen, welches, wie ich schon gezeigt habe, der Grund ihrer Harmonie ist, und sind nur in den Graden ihrer Einschränkung von einander verschieden. Parmenides kann auf eben die Art erklärt werden. Ich will einmahl den Versuch machen. Aristoteles läßt diesen Philosophen sagen: „Neben dem Wirklichen befindet sich das Nichtwirkliche nicht; es existirt nichts denn lauter Wirkliches; also ist nothwendig alles Wirkliche eins.“

Soll dieser Satz einen Sinn haben, so muß er auf folgende Art verstanden werden. Ein jedes eingeschränktes Wesen bestehet aus etwas reellen, und der Einschränkung dieses Reellen. Nun sagt Parmenides: Neben dem Reellen existirt die Einschränkung nicht (weil Einschränkung eine bloße Negation des Reellen ist.) Da nun das Reelle in allen wirklichen Dingen einerley ist, und sie nur durch die Grade der Einschränkung von einander verschieden seyn können, so muß alles Wirkliche eins und eben dasselbe seyn. Ferner nachdem Parmenides von den Veränderungen in der physischen Welt gesprochen hat, sagt er grade heraus: „von allen diesem bloß Scheinbaren ist in der That nichts vorhanden. Es entstehet und vergehet nichts. Dieses alles ist bloßer Schein.“

Am Ende seiner Theorie über das Eins setzte er ausdrücklich hinzu „hier höre ich auf gewiß und unumstößlich zu lehren, und wahres vorzutragen. Bernimm jetzt menschliche Meinungen, und höre den trüglichen Schmuck meiner Worte.“ Er hält also (wie Leibniz) alles Sinnliche für bloßen Schein; und alles darauf gegründete für falsch.

Die Aehnlichkeit zwischen Leibnizens und Platos Art zu philosophiren habe ich schon oben berührt, Leibniz sagt selbst: (Essais sur l'entendement humain. Avant pro-



pos,) er philoſophire nach Plato. Ich will dieſes hier ausführlicher darthun.

Die Weiſheit iſt dem Plato die Wiſſenſchaft der Dinge an ſich, wie ſie durch den Verſtand begriffen (nicht aber wie ſie durch die Sinne angeſchaut) werden. Die ſinnlichen Anſchauungen ſind ihm nichts anders als verworrene Vorſtellungen von den intellektuellen Verhältniſſen der Dinge an ſich. Die Dialektik iſt die Kunſt oder Wiſſenſchaft durch Analyſis oder Auflöſung dieſer verworrenen Vorſtellungen zur deutlichen Erkenntniß der Dinge an ſich und ihrer Verhältniſſe zu gelangen.

Gott iſt ihm das aller vollkommenſte Weſen, deſſen unendliches Vorſtellungsvermögen ſich auf alles mögliche erſtreckt, und deſſen unendliche Weiſheit und Güte das Beſte unter allen gleich möglichen wählt. Die Materie iſt ihm, gleich Gott, ewig. Sie iſt nie ohne Form (wirkende Kraft) Gott aber giebt ihr die beſte, den Zwecken ſeiner Weiſheit und Güte angemeneſte Form. Alles Uebel iſt nichts anders, als der von der Materie herrührende Mangel der höchſten Zweckmäßigkeit. Die wirkliche Welt iſt von Gott nach einem Urbilde oder Ideal der beſten Welt hervorgebracht worden, und da die Welt ein verbundnes Ganzes iſt, ſo muß auch jedes Ding in derſelben einer Idee dieſes großen Ideales gemäß ſeyn. (Dieſes Ideal wird als eine Subſtanz betrachtet, weil das Beſte unter allen Möglichen nicht anders als das Beſte gedacht werden kann, und in ſo fern vom denkenden Subjekt unabhängig iſt. Die Theile hingegen, woraus es beſtehet, haben bloß eine hypothetiſche Nothwendigkeit).

Die Mathematik, die Plato ſehr hoch ſchätzte, konnte ihn auf dieſe Gedanken gebracht haben. Die Objekte der Mathematik beſtehen aus Form (Verſtands, Begriff) und

Materie (Anſchauung, a priori). Der Verſtand bringt die Objekte der Mathematik durch eine Konſtruktion a priori, d. h. durch Verknüpfung ſeiner Form mit einer Anſchauung a priori (dem reinen Raume) hervor. Beide ſind zur Hervorbringung eines mathematiſchen Objekts nothwendig. Die Form allein (der diſkurſive Begriff z. B. eines körperlichen regulären Dekaders) ohne Konſtruktion hat keine objektive Realität. Die Anſchauung an ſich hat keine intellektuelle Realität. Sie iſt ein Objekt des Anſchauungsvermögens, nicht aber des Verſtandes oder Denkvermögens. Die Form und die Materie gehen alſo hier im Objekte nicht einander voraus.

Der Verſtand iſt alſo nicht vermögend, alles zu denken, was keinen Widerſpruch enthält, (ſo daß dadurch ein Objekt hervorgebracht werde) ſondern nur dasjenige, wozu eine Anſchauung a priori gegeben iſt, d. h. was konſtruirt werden kann. Er kann dem Begriff eines körperlichen regulären Dekaders keine Realität geben, d. h. ein Objekt demſelben gemäß hervorbringen.

Die Materie (die Anſchauung) widerſtrebt ihm hierin. Es kann aber ſelbſt unter den möglichen Konſtruktionen eine vollkommner als die andere ſeyn (in Anſehung der Präziſion, daß nichts überflüſſiges in ihr vorkommt; der Reinheit, daß nichts Empyriſches z. B. Bewegung u. d. g. darin vorausgeſetzt wird; des viel umfaſſens u. d. g.) Je vollkommner ein Verſtand iſt, um deſto vollkommener werden auch ſeine Darſtellungen unter allen gleich möglichen ſeyn. Ein unendlicher Verſtand erreicht hierin das maximum der Vollkommenheit. Die andern können ſich ihm hierin mehr oder weniger nähern.

Plato konnte dieſes alles auf die Art wie Gott überhaupt die Dinge außer ſich hervorbringt recht gut anwenden.



Zum wirklich werden eines Dinges, sind zwei Stüek nothwendig; 1) sein Begriff oder Idee (denn jeder Begriff in einem unendlichen Verstande ist in der That eine Idee,) in Gott (als der verständigen Ursache desselben). 2) eine Materie, worin dieser Begriff dargestellt werden kann. (Nicht die empirische, sondern eine reine Anschauung des unendlichen Vorstellungsvermögens.) Gott bringt die Objekte der Natur auf eben die Art, wie wir die Objekte der Mathematik durchs reelle Denken d. h. durch Konstruktion hervor, diese Objekte werden von ihm dem Ideal der höchsten, der Materie möglichen, Vollkommenheit gemäß hervorgebracht. Auf diese Art läßt sich auch alles übrige aus Platos System begreiflich machen.

Nach der Art wie ich mir Leibnizens System denke (will dieses ein Leibnizianer nicht zugeben, so mag es Spinozas System heißen) beziehet sich der unendliche Verstand Gottes auf alle mögliche Dinge oder wenn man will, Welten, die in Ansehung seiner zugleich wirklich sind. Die in Ansehung unserer wirklichen Welt ist nichts anders als der Inbegriff aller möglichen Dinge von uns auf eine eingeschränkte Art vorgestellt. Von diesem Inbegriff alles Möglichen wird nur so viel als wirklich von uns vorgestellt, wie viel die Materie (unsre eigene Einschränkung) zuläßt, und in diesem Sinne heißt es, die Materie wiederstrebt dem unendlichen Verstande Gottes, daß er (in Ansehung unserer) nicht alles mögliche wirklich macht.

Die Welt ist (unter allen Möglichen) die beste, heißt so viel: von dem unendlichen bis auf das niedrigste Vorstellungsvermögen giebt es unendliche Stufen, so das in der That alles mögliche (von irgend einem Vorstellungsvermögen vorstellbare) darin wirklich ist. Es kann also freylich keine bessere geben; weil darin in der That alles mögliche

von irgend einem Vorstellungsvermögen vorgestellt, und folglich in Ansehung seiner wirklich wird.

Ich komme nun auf die Vergleichung zwischen Leibnizens und Spinoza's System. Niemand so weit ich weiß, hat diese Vergleichung auf eine so vollständige Art angestellt, als der tiefdenkende Mendelsohn. Ich werde hier zeigen, daß die Verschiedenheit, die er zwischen beider Systemen findet, und die Schwierigkeiten die er Spinoza's System entgegen setzt, zum exoterischen Vortrage in der Philosophie (wovon man Gottlob! in unsern Zeiten keinen Gebrauch zu machen nöthig hat) gehört. Doch will ich hier niemanden etwas aufdringen. Alles was ich also zum Behuf des versprochenen Systems sagen werde, soll bloß auf meine Rechnung geschrieben werden. Ich werde hier Mendelsohns eigne Worte anführen, und meine Anmerkungen darüber in Parenthesen einschieben.

„So viel, heißt es, wie von der Lehre der Spinozisten bekannt ist kommen sie mit uns (Leibnizianern) in folgenden Lehrräßen überein: das nothwendige Wesen denkt sich selbst, als schlechterdings nothwendig; denkt die zufälligen Wesen, als auflösbar in unendliche Ketten (von Ursachen und Wirkungen) als Wesen, die ihrer Natur nach, rückwärts eine Reihe ohne Anfang zu ihrem Daseyn voraussetzen, und vorwärts eine Reihe ohne Ende zur Wirklichkeit befördern.

Bis hieher kann uns der Anhänger Spinozens zur Selte gehen, aber hier scheidet sich der Weg. Diese Reihe von zufälligen Dingen, sagen wir, haben außer Gott ihre eigene Substantialität; ob sie gleich nur als Wirkung seiner Allmacht vorhanden seyn können. Die endlichen Wesen bestehen für sich zwar, abhängig vom Unendlichen, und ohne das Unendliche nicht denkbar; aber doch der Subsistenz nach



mit dem Unendlichen nicht vereinigt. Wir leben, weben und sind, als Wirkungen Gottes, aber nicht in ihm. Der Spinozist hingegen behauptet, es gebe nur eine einzige unendliche Substanz; denn eine Substanz müsse für sich bestehen, kein anderes Wesen zu seinem Daseyn bedürfen, und also unabhängig seyn. Da aber kein endliches Wesen unabhängig seyn könne; so sey auch kein endliches Wesen eine Substanz. Hingegen sey das Weltall eine wahre Substanz, indem es in seiner Unbegrenztheit alles in sich schließt, und also keines andern Wesens zu seinem Daseyn bedarf; mithin unabhängig ist. Dieses Weltall, fährt der Spinozist fort, bestehet aus Körpern und Geistern, das heißt nach der Lehre des Cartesius, die der Spinozist annimmt, es giebt Ausdehnung und Gedanken; Wesen, die ausgedehnt sind, und Wesen, welche denken. Er eignet daher seiner einzigen unendlichen Substanz zwei unendliche Eigenschaften zu, unendliche Ausdehnung und unendliche Gedanken und dieses ist sein: Eins ist Alles; oder vielmehr, er spricht: der gesammte Inbegriff unendlich vieler endlichen Körper, und unendlich vieler Gedanken, mache ein einziges unendliches All aus, unendlich an Ausdehnung und unendlich an Denken: Alles ist Eins.

Um uns diesem System so viel möglich zu nähern, laßt es uns vor der Hand nicht rügen, daß Spinoza das Unendliche der Kraft nach, mit dem Unendlichen der Ausbreitung und der Menge nach, die intensive Größe mit der extensiven, zu verwechseln scheint. Aus unendlich vielen endlichen Gedanken sehet er das an Gedanken Unendliche gleichsam zusammen. Auf diese Weise entstehet bloß das Unendliche der Ausbreitung nach. Wenn aber das Unendliche unabhängig seyn soll, so muß es nicht extensive unendlich, sondern intensive ohne Gränzen und Schranken seyn; nicht der

Ausbreitung, sondern der Kraft nach muß es unendlich seyn, wenn es keines andern Wesens zu seinem Daseyn bedürfen soll.“

Ich bemerke aber daß keine Unendlichkeit der Extension ohne Unendlichkeit der Intension im Denken statt finden kann. Mendelsohn verwechselt hier das Denken mit dem bloßen Vorstellen. Im Vorstellen kann allerdings ein unendliches der Extension nach, ohne deswegen ein unendliches der Intension nach zu seyn, gedacht werden. Eine Vorstellungskraft die alle mögliche Vorstellungen von einem bestimmten Grade der Intension zugleich hat, ist ein unendliches der Extension nicht aber der Intension nach. Denken hingegen heißt nicht bloß Vorstellungen von Objecten haben, wobei das Subjekt sich bloß leidend verhält, sondern durch die Spontaneität der Denkkraft, ihre Verhältnisse bestimmen. Je mehrere Gedanken auf einmahl dem Subjekte gegenwärtig sind, um desto vollkommener werden diese Gedanken selbst. Denn mehrere Gedanken können nicht anders auf einmahl gedacht werden, als wenn man sie zu einem einzigen Gedanken verbindet; so lange ich ein Dreieck, Zirkel u. s. w. jedes für sich denke, ohne ein Verhältniß zwischen ihnen zu entdecken, können sie nicht auf einmahl gedacht werden, je größer also die Anzahl der auf einmahl gefassten Gedanken ist, um desto vollkommener werden auch die zwischen ihnen gedachten Verhältnisse.

Eine der Extension nach unendliche Denkkraft, die alle mögliche Gedanken auf einmahl hat, muß daher zugleich der Intension nach unendlich seyn, weil sie sonst nicht alle diese Gedanken auf einmahl haben könnte.

Ferner die Distinktion zwischen Selbstständig seyn und für sich bestehen betrifft bloß den Ausdruck, und thut zur Sache gar nichts.



„Folgende Bemerkung sagt dieser vortrefliche Schriftsteller weiter, dringt etwas tiefer in die Sache ein, und greift nicht nur die Beweissthümer, sondern die Lehre des Spinoza selbst an. Spinoza, sprechen seine Gegner, eignet seiner unendlichen Substanz Ausdehnung und Gedanken zu; weil sich auf diese Grundbegriffe, nach der Theorie des Cartesius, alles Denkbare zurückbringen läßt. In der Ausdehnung bestehet, nach diesem Weltweisen, das Wesen der Körper, und im Denken, das Wesen der Geister. Allein, wenn wir auch zur Ausdehnung den Begriff der Undurchdringlichkeit hinzuthun; so erschöpft dieses bloß das Wesen der Materie.“

So wenig Cartesius als Spinoza haben sich die Ungereimtheit zu Schulden kommen lassen, die man ihnen, um sie zu widerlegen, aufbürdet, daß sie das Wesen der Körper in der bloßen mathematischen Ausdehnung setzen sollten. Sie setzen es vielmehr in der dynamischen Ausdehnung die in der Attraktion und Repulsion der Theile ihren Grund hat.

Mendelssohn fragt die Spinozisten nach der Quelle der Bewegung, aber er bemerkt weiter selbst, daß ihm der Spinozist diese Frage zurück geben kann. Nach Leibniz ist Bewegung ein bloßer Schein, das Resultat von der Wechselwirkung der Monaden auf einander, die von uns auf eine verworrene Art vorgestellt wird. Spinoza sagt ausdrücklich, er betrachtet die Dinge wie sie vom Verstande begriffen, nicht aber wie sie durch die Sinne auf eine verworrene Art vorgestellt werden.

Alle diese Einwürfe gegen Spinoza beruhen also auf einem bloßen Mißverstände. Spinoza behauptet nach dem Parmenides „nur das Reelle, vom Verstande bearbeitete existirt, was mit dem Reellen in einem endlichen Wesen ver-

knüpft ist, ist bloß die Einschränkung des Reellen, eine Negation, der keine Existenz beigelegt werden kann. Der Leibnizianer behauptet grade das Gegentheil: nur die Einschränkung, als das Individuelle im Object, existirt.

Die Einschränkung, sagt jener, kann nicht ohne das Reelle gedacht werden, dahingegen das Reelle ohne die Einschränkung gedacht werden kann. Ferner, das Reelle ist in allen Wesen eben dasselbe, folglich giebt es nur eine einzige Substanz. Dieser behauptet, Einschränkung kann zwar nicht ohne das Reelle, an sich aber an dasselbe gedacht werden, folglich ist ein eingeschränktes für sich bestehendes Wesen möglich, und eben durch die Einschränkung ein individuelles Ding, d. h. wirklich. Ich will mich bei dieser Betrachtung nicht länger aufhalten, da die Kritik der reinen Vernunft, dadurch daß sie gezeigt hat, beide Parteien haben Unrecht, diesen Streit ein Ende gemacht hat.

Die Philosophie hat also seit Leibniz, und durch denselben gewonnen; 1) In Ansehung ihrer Intension indem sie die vollkommenste Form einer Wissenschaft überhaupt erhalten hat. Sie subsumirt das größte mögliche Mannigfaltige unter der höchsten Einheit der Prinzipien in der vollkommensten systematischen Ordnung. Man bewundert mit Recht Newtons Welt System, worin die höchste Einheit in dem größten Mannigfaltigen der Erscheinungen anzutreffen ist; wo alle Weltkörper sowohl als ihre kleinsten Theile in Ansehung ihrer Größen, Entfernungen und Geschwindigkeit ihrer Bewegungen eben denselben Gesetzen folgen, und in der größten Harmonie ein einziges Ganzes ausmachen. Wie müssen wir aber nicht Leibnizens Harmonia praestablia bewundern, wodurch nicht bloß alle Erscheinungen, sondern alle Dinge an sich, nicht bloß die wirkliche Welt, sondern alle mögliche Welten als



unendliche Darstellungsarten eines und eben desselben Wesens gedacht werden! Von der Zeder auf Libanon bis zum Isop der aus der Wand hervor wächst; von dem höchsten Seraph bis auf den niedrigsten Wurm findet man nichts anders als Abdrücke eben derselben höchsten Vollkommenheit. Ein unendlicher Verstand entwickelt aus dem Begriff des kleinsten Geschöpfes den Begriff alles Möglichen; aus der Vorstellung der kleinsten individuellen Begebenheit, die Geschichte aller Zeiten; kurz, er findet alles in allen! Diese große Idee, gegen welche alle unsre demonstrative nicht eine fragmentarische Erkenntnis, sondern selbst alle eingeschränkte Systeme — als nichts zu achten sind, haben wir dem großen Leibniz zu verdanken. Eine Idee worauf eine jede Kritik der reinen Vernunft zurückgebracht werden muß, wenn sie befriedigend seyn soll. Sie ist die höchste Vernunftseinheit, nach welcher wir streben, und die wir in unserer Spekulation nicht aus den Augen verlihren müssen. Man hat keinen präzisen, ausführlichen, vollständigen Begriff von irgend einem Dinge, so lange man nicht sein Verhältniß zu allen möglichen Dingen einseht. Wir haben aus der gemeinen Geometrie, einen Begriff von einem Zirkel; woraus wir seine Eigenschaften herleiten. Aus der höhern Geometrie haben wir einen allgemeinen Begriff von einem Zirkel, woraus wir nicht nur seine, sondern die Eigenschaften aller Figuren, denen dieser Begriff zukommt, herleiten. Jener Begriff ist also nicht präzise genug, indem er auch die eigenthümlichen Merkmale des Zirkels enthält, die zur Herleitung dieser Eigenschaften entbehrlich sind. Durch Vergleichung des Zirkels mit andren Figuren erlangen wir also einen präzisen Begriff von demselben. Wie wäre es nun, wenn alle mögliche Figuren, wie, wenn alle Gegenstände der menschlichen Erkenntnis unter einen und eben denselben

Begriff gebracht werden könnten? Hier verliert sich die menschliche Vernunft in die Unendlichkeit, und der Mensch, als ein endliches Wesen wird für den Menschen, als ein unendliches Wesen zu nichts. Ich lenke ein. 2) In Ansehung der Extension hat die Philosophie seit Leibniz und durch denselben gewonnen; nicht bloß einzelne Wahrheiten, sondern ganze Wissenschaften; a) eine Moral, b) ein Naturrecht, c) eine Aesthetik. Der Begriff der Vollkommenheit, welcher der ganzen Leibnizischen Philosophie zum Grunde liegt, ist, wenn er nur richtig gefaßt wird, nicht nur ein Begriff a priori, sondern auch von außerordentlicher Fruchtbarkeit. Wolf, Baumgarten u. s. w. haben dieses wohl eingesehn. Jener gründet darauf seine Moral und Naturrecht. Dieser seine Aesthetik. Die Epikuräische Moral legt Glückseligkeit zum Grunde. Ein sehr schmeichelhaftes Prinzip, das aber zum Prinzip einer Wissenschaft untauglich ist, indem es nicht in dem, was dem Menschen eigen ist, nicht in seiner differentia specifica, in der Vernunftform gegründet ist, und daher keine zur Wissenschaft erforderliche Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit mit sich führt. Außerdem findet auch keine Vergleichung unter den besondern Arten von Glückseligkeit statt, und es können folglich in Ansehung ihrer keine allgemeine Regeln zur Bestimmung der freiwilligen Handlungen festgesetzt werden.

Die Stoische Moral beruhet auf dem Begriff der Freiheit des Willens. Sie ist aber bloß negativ, sie bestimmt bloß die Form der Handlung, wenn ein Zweck gegeben ist, nicht aber den Zweck selbst. Man kann zwar die Freiheit des Willens selbst, als eine Vollkommenheit, zum Zweck annehmen. Aber Vollkommenheit begreift weit



mehr unter sich. Warum soll man nach der Vollkommenheit des Willens mehr als nach irgend einer andern Vollkommenheit streben? warum soll man Neigungen und Begierden gänzlich unterdrücken? diese haben auch ihre Vollkommenheiten. Aristoteles Moral befiehlt das Mittel zwischen entgegen gesetzten Neigungen zu wählen. Hier bleibt auch die Frage warum? zu welchem Zwecke? Vollkommenheit (die Wolf seiner Moral zum Grunde legt) begreift zweierlei: 1) die Form der Handlung, Uebereinstimmung der Mittel zum Zweck; der Zweck mag seyn welcher er will, wodurch Einheit im Mannigfaltigen d. h. das Vernunftmäßige der Handlung erhalten wird. 2) Den zu erhaltenden Zweck der Handlung; dieser ist nichts anders als Realität. Der Grad der Vollkommenheit der Handlung wird also durch den Grad der Vollkommenheit der Form und des Zweckes bestimmt.

Die Vollkommenheit der Form beruht auf der Natur der Vernunft. Die Vollkommenheit des Zweckes auf der Natur eines jeden Wesens überhaupt. Realität ist die Lösung aller Wesen. Moral und Naturrecht auf diesem Prinzip gegründet, ist von außerordentlicher Fruchtbarkeit.

Baumgarten erhob die Aesthetik zu einer Wissenschaft. Aristoteles hatte seine Regeln der Dichtkunst vom Homer abstrahirt. Er sagt viel Gutes darüber, es fehlt ihm aber ein Prinzip, ohne welches keine Wissenschaft zu Stande gebracht werden kann.

Baumgarten legt seiner Aesthetik gleichfalls den Begriff von Vollkommenheit zum Grunde. Schönheit überhaupt ist ihm sinnliche (dunkel wahrgenommene) Vollkommenheit. Hier wird nun der Begriff der reinen Schönheit von einem (reellen) Zwecke gänzlich abstrahirt, und nur die Form des Gegenstandes, d. h. die Uebereinstimmung des

Mannigfaltigen in demselben zu einer Einheit, überhaupt in Betrachtung gezogen, ohne daß es nöthig sey, daß diese Einheit an sich ein Gegenstand des Gefallens seyn soll. Aus diesem Begriff leitet er alle Regeln der schönen Künste und Wissenschaften her. Wer kann alle die vortrefliche Schriften zählen, welche die Festsetzung dieses Prinzips und seine mannigfaltige Anwendung veranlaßt hat! Mendelssohn schrieb: Briefe über die Empfindungen, Lessing eine Theorie der äsopischen Fabeln, Eberhard eine Theorie der Empfindungen u. s. w. Schriften die den Ruhm der deutschen Philosophie bei der Nachwelt verewigen werden.

Die Philosophie hat ferner gewonnen, seit Leibnitz (nicht aber durch ihn) eine ganz neue Art, nemlich die kritische Philosophie. Es verlohnt sich der Mühe, daß ich mich ein wenig dabel aufhalte, und das Verhältniß zwischen dieser und der dogmatischen Leibnitzischen Philosophie genauer als bisher geschehen ist, anzugeben suche.

Daß unsere Erkenntniß aus zweien einander entgegen gesetzten Operationen besteht, ist keinem Zweifel unterworfen. Dieses war also keine neue Entdeckung der kritischen Philosophie; Leibnitz wußte es eben so gut. Die analytische Erkenntniß hat nach ihm den Satz des Widerspruchs; die synthetische den Satz des zureichenden Grundes zum Prinzip. Nur daß Leibnitz den Satz des zureichenden Grundes (nach dem Beispiel des Archimedes vom Gleichgewichte der Körper) als einen durch Induktion allgemein gemachten Erfahrungssatz annimmt, die kritische Philosophie hingegen seinen Begriff genauer bestimmt, seine Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit a priori beweist, und die Bedingungen seines Gebrauchs fest setzt. Der Grund davon (wenn ich mir schmeicheln darf in den Geist der Leibnitzischen Philosophie eingedrungen zu seyn) liegt darin:



Leibniz hält nur dasjenige für reelle Erkenntniß, was durch eine positive Anwendung unseres höhern Erkenntnißvermögens bestimmt wird. Was hingegen durch die Sinne und die Einbildungskraft erhalten wird, ist ihm bloßer Schein und beruhet auf der Einschränkung unsres Erkenntnißvermögens. Nun setzt freilich eine jede Analysis eine Synthesis voraus, ohne welche sie nicht statt finden kann. Da aber eine jede angenommene Synthesis, sie mag in Ansehung unserer noch so nothwendig und allgemeingültig seyn; wie z. B. die Axiomen der Mathematik nicht deswegen an sich (für jedes denkende Wesen überhaupt) nothwendig seyn müssen; (denn sobald man ein Axiom demonstret, wird es aus einem synthetischen ein analytischer Satz, auf welche Art die Gränzen der Analysis erweitert und die der Synthesis verengert werden,) so fordert Leibniz (und wie ich dafür halte nicht ohne Grund) als eine regulative Idee zum Vernunftgebrauch eine unendliche Analysis. Die synthetische Erkenntniß hingegen ist ihm niemals absolut, sondern bloß komparativ nothwendig und allgemeingültig. Er fordert daher, daß man die Axiomen (nach dem Beispiel des Thales, Proclus, Apollonius und Roberval) so weit als dieses angehet analytisch demonstretiren soll. Die kritische Philosophie hingegen bekümmert sich darum nicht, ob unsere Erkenntniß auf das positive, oder auf die Einschränkung des Erkenntnißvermögens beruhe, sondern nur ob sie für uns nothwendig und allgemein gültig ist? Die Hauptfrage, womit sie sich beschäftigt, ist: wie sind synthetische Sätze a priori möglich, d. h. sie fordert, man soll zu einer jeden synthetischen Erkenntniß ein Prinzip ausfindig machen, das Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit enthalt, und worauf alle synthetische Erkenntniß, (sowohl wie analytische auf den Satz des Widerspruchs) zurück geführt

werden soll. Sie findet dieses Prinzip in Ansehung der Mathematik, in der Möglichkeit einer Konstruktion a priori und in Ansehung der Naturwissenschaft in der Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, und demonstret nachher die nothwendigen Bedingungen zur Möglichkeit der Erfahrung a priori. Keine Art von Philosophie ist so weit auf die erste Quelle der menschlichen Erkenntniß zurück geführt, und (welches eine Folge davon ist) keine hat so sehr die wissenschaftliche Strenge und vollständige systematische Form erhalten, als die kritische. Aristoteles hatte auch Kategorien; aber sie sind bei ihm nichts anders als die auf ein Gerathewohl zusammen gebrachten allgemeinsten Begriffe alles Denkbaren. Hier werden aus Mangel an einem Prinzip reine Verstandsbegriffe (Substanz) u. s. w. mit reinen Anschauungen (ubi, quando, ) die Kategorien mit Bedingungen ihres Gebrauchs zusammen gebracht. Einige sind ganz überflüssig, indem sie sich aus den andern zusammen setzen lassen; (z. B. Kraft) die kritische Philosophie aber ist diesen Mängeln ausgewichen. Eben so spricht Plato zwar von Ideen, aber ich zweifle sehr daran, daß er dieses Wort in dem Sinne genommen hat, in welchem die kritische Philosophie es nimmt. Er zeigt nicht den Ursprung dieser Ideen in unsrer Vernunft. Sie haben bei ihm mehr das Ansehen einer Dichtung, als das Ansehen nothwendiger Prinzipien.

Man hatte immer eine Naturwissenschaft, es fehlte ihr aber an nothwendigen und allgemeingültigen Prinzipien, die ebenfalls die kritische Philosophie ihr erst verschafft hat.

Kurz, man müßte nicht wissen, was rein systematisch denken heißt, wenn man ihren Werth verkennen sollte!

Endlich hat die Philosophie seit Leibnizen eine nicht eben neue aber doch immer mißverstandene Art zu philosophiren gewonnen, nämlich die skeptische Methode. Nicht die



mit Recht tadelhafte Art des Skeptizismus, wodurch man selbst die innere Wahrnehmungen, selbst den Satz des Widerspruchs, in Zweifel zieht, sondern die, die innere Wahrnehmungen als solche, so wie auch den Satz des Widerspruchs als ein negatives Kriterium der Denkbareit eines Objekts überhaupt zugiebt, hingegen die Beziehung der synthetischen Form des Denkens, auf ein Objekt der Erfahrung und der davon abhängenden Realität derselben an sich bezweifelt.

Niemand, wie ich weis, hat dieses auf eine so vollständige Art dargestellt, als ein gewisser Verfasser, den ich hier aus gewissen Gründen nicht nennen will, da es ohnehin in Ansehung der Wahrheit gleich viel ist, ob der Verfasser bekannt oder unbekannt ist. Ich werde ihn hier selbst redend einführen.

Die dogmatische Metaphysik, sagt er, wider die dogmatische Philosophie, legt den Begriff von einem Dinge an sich außer aller Erscheinung zum Grunde. Nun aber ist dieses Ding an sich in der That ein Unding; denn ein Unding ist ein Etwas (*obiectum logicum*) wovon man sonst gar kein Merkmal angeben kann. Soll die Metaphysik es doch durch die Merkmale bestimmen, um daraus seine Eigenschaften herzuleiten; so kann sie es nicht anders als durch eine bestimmte Art der Kombination von transszendentalen, sich auf ein reelles Objekt überhaupt beziehenden Merkmalen bewerkstelligen: wodurch kann sie aber zeigen, daß diese Kombination reel, d. h. nicht nur keinen Widerspruch enthält, sondern auch einem reellen (nicht bloß logischen) Objekt zukommen kann, oder muß? Die Seele, sagen die Metaphysiker, ist, als Ding an sich, eine Vorstellungskraft, d. h. eine Substanz die als Ursache von Vorstellungen gedacht wird. Was verstehen sie aber unter Substanz?

stanz? was unter Ursache? Wenn wir auf den reellen Gebrauch dieser Begriffe sehen, so finden wir, daß Substanz etwas beharrliches (in der Zeit) in Beziehung auf etwas Wechselndes bedeutet; und Ursache ein Etwas, das als Bedingung von dem Daseyn eines andern Etwas gedacht wird. Die Seele, als Ding an sich wird nicht in der Zeit vorgestellt, indem, wie die kritische Philosophie gezeigt hat, die Zeit bloß eine Form der Anschauung, nicht aber der Dinge an sich ist; folglich ist der Begriff des Beharrlichen oder der Substanz auf die Seele, so wenig wie auf irgend ein Ding an sich, anwendbar. Sollen wir ferner etwas als Bedingung von etwas Anderem erkennen, so müssen wir nicht nur diese beide Etwas an sich durch Merkmale, sondern auch das erste Etwas noch durch andre Merkmale (durch das Vorhergehn in der Zeit nach einer Regel) als Bedingung vom Daseyn des andern, erkennen; und da diese Bedingung nicht anders als durch das Vorhergehn in der Zeit nach einer Regel erkannt wird; so kann abermals die Seele, die nicht in der Zeit ist, nicht als Ursache von den Vorstellungen erkannt werden. Der Begriff von Seele, als Ding an sich, ist also eine bloße Kombination zweier transszendentalen Begriffe, die zwar keinen Widerspruch enthält, deren objective Realität aber immer in Zweifel gezogen werden kann, und so ist es auch mit allen übrigen Objecten der Metaphysik beschaffen.

Ich habe also so wenig von mir selbst, als Ding an sich, als von sonst irgend einem Dinge einen objektiven Begriff. Von den Anschauungen habe ich zwar eine bestimmte, auf reelle Objecte sich beziehende Erkenntniß. Ob auch eine absolut (nicht bloß hypothetisch) nothwendige und allgemeingültige? ist eine andre Frage.

Wider die kritische Philosophie. Die Hauptfrage der kritischen Philosophie: Wie sind synthetische Sätze a priori möglich? setzt voraus, daß wir im Besitze synthetischer Sätze a priori (die absolute Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit enthalten) sind, und die Frage ist nur, wie sind sie möglich? d. h. aus welchem, an sich (in Beziehung auf ein reelles Objekt überhaupt) nothwendigen und allgemein-gültigen Princip



läßt ihre Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit sich herleiten? Die kritische Philosophie beantwortet diese Frage dadurch, daß sie die Möglichkeit eines reellen (durch Merkmale erkennbaren) Objekts überhaupt, als Princip aller synthetischen Sätze festsetzt. Das Princip aller synthetischen Sätze der Mathematik, ist die Möglichkeit einer Konstruktion a priori. Das Princip aller synthetischen Sätze der Naturwissenschaft ist die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt. Die synthetischen Sätze der Mathematik, werden bloß darum für nothwendig und allgemeingültig erkannt, weil ohne sie keine Konstruktion a priori, folglich keine Objekte und keine sich auf Objekte beziehende Erkenntniß a priori statt finden könnten. Die synthetischen Sätze der Naturwissenschaft sind darum nothwendig und allgemeingültig, weil ohne sie keine Erfahrung d. h. den Naturgesetzen zu subsumirende Wahrnehmung möglich wäre.

Nun sagt mein skeptischer Freund: daß die Mathematik synthetische Sätze hat, ist außer allen Zweifel, und mich wundert wie man noch darüber streiten kann? Alle eigentliche Sätze der Mathematik (denn, daß z. B. eine Größe mit sich selbst gleich ist, oder daß zwei Größen die einer dritten gleich sind, auch unter einander gleich sind, und dergleichen analytische Sätze, sind nicht der Mathematik eigen, indem Gleichheit bei Größen nichts anders als Einerleyheit ist, folglich diese Sätze nichts mehr sagen, als ein jedes Ding ist mit sich selbst einerley, zwey Dinge, die mit einem Dritten einerley sind u. s. w.) sogar alle Begriffe derselben sind nichts anders als synthetische Sätze. (Was ist zum Beispiel der Begriff eines Dreiecks anders, als dieses synthetische Urtheil: Raum kann in drei Linien eingeschlossen seyn?) Wodurch aber ist die kritische Philosophie im Stande zu beweisen, daß wir synthetische Erfahrungssätze haben? Wird sie, um dieses zu beweisen, so genannte Erfahrungssätze anführen, z. B. das Feuer schmelzt das Wachs u. d. g. so werde ich mit D. Summe sie für keine Verstandsurtheile, sondern bloß für Produkte der (durch Induktion zu einem allgemeinen Gesetz der Psy-

chologie erhobenen) Ideen Association erklären, die keine Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit mit sich führen, und also keine Erfahrungssätze in dem Sinne der kritischen Philosophie sind. Die kritische Philosophie kann also hier nichts mehr thun, als zeigen, daß zur Möglichkeit der Erfahrung überhaupt, in dem Sinne worin sie das Wort Erfahrung nimmt, allgemeine synthetische Grundsätze (z. B. Alles hat seine Ursachen u. d. g.) und hinwiederum zur Realität (Beziehung auf ein Objekt) dieser Grundsätze, Erfahrung als Factum vorausgesetzt werden müsse. d. h. sie muß sich im beständigen Zirkel herumdrehen.

Die kritische Philosophie ist zwar im höchsten Grade systematisch d. h. unter sich zusammenhängend; aber sie hängt mit nichts Reellem zusammen. Ihre transzendentalen Begriffe und Grundsätze, Kategorien, Ideen, u. s. w. haben keine Realität. Sie beruft sich in Ansehung des Ursprungs dieser Formen des Denkens im Verstande, so wie in Ansehung ihrer Vollständigkeit und systematischen Ordnung, auf die allgemeine Logik. Aber diese muß sich wiederum in Ansehung der Realität dieser Formen (damit man sie doch nicht in Verdacht habe, sie wisse selbst nicht, womit sie sich beschäftigt; auf die kritische transcendente Philosophie berufen. Ich leugne, sagt mein Freund, daß diese im praktischen Gebrauch sonst so sehr nützliche Aussage: Feuer verzehrt das Holz, ein Verstandsurtheil (das Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit hätte,) ist; Mit Recht kann man nur behaupten: so lange man das Feuer in der Nähe vom Holze wahrgenommen habe, habe man es so gefunden; nicht aber, daß es so seyn müsse. Eben so wenig als es nothwendig ist, daß die Sonne im Morgen aufgehen muß, weil wir es immer so wahrgenommen haben. Daß der gemeine Mann dieser Aussage die Form eines nothwendigen und allgemeingültigen Urtheils giebt, beruht auf einem Mangel an philosophischen Kenntnissen und der Einsicht in dem Unterschied zwischen einem mit Recht sogenannten nothwendigen und allgemeingültigen Urtheil, und diesem aus einer Täuschung dafür gehaltenen.



Jenes entsteht nicht nach und nach in der Zeit, durch eine subjektive Bedienung, nämlich durch wiederholte Wahrnehmung der Objekte, wie z. B. dieses Urtheil: eine dreiseitige Figur hat drei Winkel, welches hier der Fall nicht ist. Ein Kind, ein Wilder, wird wahrhaftig beim ersten Anblick des Feuers und des Holzes dieses Urtheil nicht fällen: das Feuer verzehrt nothwendig das Holz, sondern erst nachdem dieses von ihm zu wiederholten malen wahrgenommen wird, werden diese Objekte (nach einem durch Induktion allgemein gemachten Gesez) in seiner Einbildung so verknüpft, daß auf die Vorstellung des Feuers in seinem Gemüthe die Vorstellung des Verbrennens folgt. Frägt die kritische Philosophie: Wo liegt aber der Grund davon, warum wir diese Dinge bis jetzt immer so wahrgenommen haben? so kann ich ihr diese Frage mit doppelten Zinsen zurückgeben. Und sie mag alsdenn ihre Kräfte probiren, dieses aus transzendentalen Prinzipien zu erklären. Es giebt also keine besondere Erfahrungssätze, die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit enthalten. Es giebt also auch keine allgemeine Geseze der Erfahrung a priori (z. B. Alles hat seine Ursache u. d. g.) indem die kritische Philosophie ihre Realität nicht darthun kann. Die Logik hat sich also von der Philosophie irre führen lassen, wenn sie unter ihre Arten der Urtheile, hypothetische Urtheile rechnet; Lieber Gott! wie kann ihr die Philosophie geben, was sie selbst nicht hat? Sagt man: „die Form der hypothetischen Urtheile ist an sich möglich, wenn auch ihre Realität (Beziehung auf ein Objekt) nicht bewiesen werden kann, folglich braucht die Logik, die bloß von Formen möglicher Urtheile handelt, sich hierin nicht erst auf die Philosophie zu berufen.“ so frage ich: sind denn bloß diese und keine andere Arten von Urtheilen möglich, warum schränkt sich die Logik bloß auf diese ein? vermuthlich wird man erwidern, „weil wir von keinen andern wissen.“ Freilich jede Täuschung, muß eine Veranlassung haben. Hätte die Einbildungskraft noch andre Wirkungsarten als die Ideen-Association, so würdet ihr gute Gelegenheit gehabt haben, noch andere Rathego-

rien und Formen der Urtheile nach Belieben zu schmelzen. Da nun aber dieses alles am gehörigen Orte weit umständlicher behandelt worden ist, so mag dieses hier zur Darstellung des Geistes des ächten Skeptizismus hinlänglich seyn.

### Uebersicht.

Ich habe mich bemühet, die von der Königl. Academie aufgegebenen Frage in ihrer völligen Stärke und ihrem ganzen Umfang darzustellen, und ihr, so viel meine Kräfte zureichen, Genüge zu leisten.

Im ersten Abschnitt habe ich 1) durch Beispiele aus den Erfindungen verschiedener Wissenschaften und vorzüglich der Mathematik, gezeigt, daß wir die mehrsten und wichtigsten Erfindungen in Wissenschaften nicht so sehr der Festsetzung neuer Prinzipien oder Berichtigung der alten, sondern vielmehr der Einsicht in dem Umfange der Anwendbarkeit dieser Prinzipien und (welches damit nothwendig verknüpft ist) Fassung derselben in ihrer höchsten Allgemeinheit, zu verdanken haben. 2) Daß die formelle Vollkommenheit einer Wissenschaft von der Realität der Prinzipien und ihrer Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit abhängt. Das zweyte wird mir, wie ich hoffe, leicht zugegeben werden, weil Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit nicht den Inhalt, sondern die Form (Modalität) der Erkenntnis betrifft. Daß aber Realität der Prinzipien zur formellen Vollkommenheit gehören soll, möchte vielleicht befremdend scheinen. Man bedenke aber, daß in der That die Realität der Prinzipien mit ihrer formellen Vollkommenheit aufs genaueste verknüpft ist. Diese bestehet in ihrer Tauglichkeit zu Prinzipien überhaupt, so daß es keine höhere Prinzipien giebt, woraus sie abgeleitet werden könnten. Dieses kann aber nur durch den höchsten Grad ihrer Realität bestimmt werden. Ein Prinzip ist nichts anders als eine allgemeine Erkenntnis, worauf eine jede unter ihr enthaltene besondere Erkenntnis zurück geführt werden muß, wenn sie gegründet seyn soll.



Je allgemeiner also ein Prinzip ist, desto tauglicher ist es auch zu einem Prinzip. Es wird aber um desto allgemeiner, um so viel es reeller ist, d. h. in mehreren Objecten Statt findet. Newtons Weltsystem kann hierinn zur Erläuterung dienen.

Im zweyten Abschnitt suchte ich 1) den Begriff von Philosophie überhaupt festzusetzen. Die Philosophie ist bei mir, diejenige Wissenschaft, deren Gegenstand die Form einer jeden Wissenschaft überhaupt ist. Ich theile ferner die Philosophie, so wie die Mathematik, in eine reine (worinn das Denkvermögen sich selbst, oder seine Formen in Beziehung auf ein Object überhaupt zum Gegenstand hat) angewandte (die ein gegebenes Object, aber bloß unter formellen Bestimmungen der reinen Philosophie gedacht, zum Gegenstand hat) und praktische Philosophie (die das Object, so wie es in der Natur anzutreffen ist, betrachtet, und dasselbe nach praktischen Prinzipien der Induktion, Analogie, Wahrscheinlichkeit, u. d. gl. bestimmt. Die Vernachlässigung dieser Unterscheidung hat in der Mathematik eine Verwechselung einer Konstruktion *a priori* mit einer empirischen und in der Philosophie, eine Verwechselung (desjenigen, was nicht praktikabel, mit dem was auf keine Weise anwendbar, folglich ohne alle Realität ist, zur Folge.

Im dritten Abschnitt zeigte ich, daß die reine Philosophie schwerlich einen Zuwachs mehr erhalten kann, indem die Logik schon seit Aristoteles (unbeträchtliche Abänderungen abgerechnet) und die Transzendentalphilosophie durch Kant, meiner Meinung nach, vollendet ist. Dahingegen die angewandte und praktische Philosophie allerdings erweitert und vervollkommenet werden können. Erweitert durch den Weg der Induktion, vervollkommenet durch Subsumtion unter Prinzipien der reinen Philosophie. Ich zeigte auch, warum sie durch dieses letztere Mittel nicht über eine gewisse Gränze erweitert werden kann, weshalb die Mathematik einen beträchtlichen Vorzug vor ihr hat. Endlich zeigte ich auch die Natur der Fiktionen, die als

Mittel zur Erfindung in der Mathematik von großer Wichtigkeit sind, und in der Philosophie es seyn können.

Im vierten Abschnitt suchte ich die Leibnizische Philosophie, nach der Art, wie ich sie gefaßt habe, darzustellen, und zeigte eine Methode an, sich dieselbe so zu denken, daß sie den Einwürfen der Kritik der Vernunft ausweichen könne, dadurch nämlich: daß man Substanzen, Kräfte, u. s. w. wovon Leibniz als von Dingen an sich spricht, bloß als nützliche Fiktionen betrachtet, und daß Leibniz sehr weislich gethan hat, daß er den einmal (freilich aus einer dialektischen Täuschung) angenommenen *modus loquendi* (weil es in Ansehung der Folgen nichts ändert) beibehielt.

Im fünften Abschnitt zeigte ich die Aehnlichkeit zwischen Leibnizens und der ältesten Philosophen Denkungsart, und daß die größte Aehnlichkeit zwischen Leibniz und Plato unter den Alten, und zwischen Leibniz und Spinoza unter den Neuern anzutreffen ist. Nur daß Leibniz dieser Philosophie die höchste systematische Form und die größte ihr mögliche Vollkommenheit gegeben hat. Und dieses war der erste Gewinn der Philosophie seit Leibniz. Der zweyte bestehet in der Anwendung, die seine Nachfolger von seinen Prinzipien machten, wodurch Moral, Naturrecht, Aesthetik u. s. w. zu vollkommen systematischen Wissenschaften erhoben worden sind. Ferner hat die Leibnizische Philosophie eine neue und sehr wichtige Art zu philosophiren veranlaßt, nemlich die von Kant erfundene Kritische Philosophie und mit unter auch die skeptische Philosophie, die schon D. Hume rege gemacht hat, die aber immer, und noch bis jetzt, selbst von kritischen Philosophen mißverstanden worden ist. Ich zeige, worinn sowohl diese als die Kritische Philosophie bestehet, wo sie mit einander Hand in Hand gehen, wo sie sich trennen, und warum? Alle diese Arten zu philosophiren, haben einen guten Grund, keine derselben läßt sich mit einem bloßen *non liquet* abweisen, nur müssen die Grenzen ihres Gebrauchs nicht überschritten werden.



56 Ueber die Progressen der Philosophie.

Die Leibnizische Philosophie hat dadurch, daß man gewisse nothwendige Täuschungen als Realitäten (weil es in Ansehung der Folgen gleich viel ist) betrachtet, den Vorzug der Popularität.

Die kritische hat den Vorzug in Ansehung der Realität der Prinzipien, Strenge der Beweise und der höchsten systematischen Ordnung.

Die skeptische endlich, wie ich sie vorgestellt, hat diesen Vorzug, daß sie nach Art der alten Akademiker, alle Arten zu philosophiren prüft, einer jeden Gerechtigkeit wiesverfahren läßt, aber keiner derselben besonders anhängt. Sie ist im praktischen dogmatisch, ja sie ahndet sogar die Wahrheit auf die Selte der dogmatischen Philosophie, ob schon diese, wie die Lage der Sachen nun ist, die Bestimmung der kritischen Philosophie (die aus der Natur des Erkenntnißvermögens selbst ihre Waffen holt und keinesweges nach Willkühr schmiedet) kaum mehr aushalten kann, so daß man ihr mit dem Horaz zurufen kann: O! Navis &c. Die skeptische Philosophie nimmt übrigens, wie billig, die Parthey der kritischen (wegen ihrer inneren Vollkommenheit) gegen die dogmatistische. Sie nimmt auch die Parthey der empirischen Philosophie (versteht sich nach Bakons Art) wegen ihrer ungemelten Fruchtbarkeit, gegen die rationale. Sie ängstigt aber selbst die kritische Philosophie mit der unbeantwortlichen Frage quid facti? deren Bedeutung ich im vorhergehenden schon entwickelt habe, und macht ihr dadurch einen jeden Fußbreit Boden in dieser Welt, worinn wir einmal sind, streitig.

Die kritische und skeptische Philosophie stehen ohngefähr in eben dem Verhältniß, wie der Mensch und die Schlange nach dem Sündenfall, wo es heißt: Er (der Mensch) wird dich treten aufs Haupt; (das heißt, der kritische Philosoph wird immer den skeptischen mit der, zu einer wissenschaftlichen Erkenntniß erforderlichen Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Prinzipien beunruhigen); du aber (Schlange) wirst ihn an der Ferse beissen (das heißt: der Skeptiker wird immer den kritischen Philosophen damit necken, daß seine nothwendige und allgemeingültige Prinzipien keinen Gebrauch haben).

Quid facti?





